被检验的人生

〔美〕罗伯特·诺奇克 著　姚大志 译

二十世纪西方哲学经典

Robert Nozick

The Examined Life

上海译文出版社

版权信息

书名：被检验的人生

作者：［美］罗伯特·诺奇克

译者：姚大志

关注微博：@数字译文

微信公众号：数字译文

联系我们：hi@shtph.com

问题反馈：complain@shtph.com

合作电话：021-53594508



Digital Lab是上海译文出版社数字业务的实验部门，成立于2014年3月。我们致力于将优质的资源送到读者手中。我们会不断努力，做体验更好，设计更好的电子书，加油！

上海译文出版社 | Digital Lab

致谢

这本书经过了多次修改，我非常感谢朋友和家人对此的评论和鼓励。欧金·古德哈特（Eugene Goodheart）、比尔·布卡（Bill Puka）和斯蒂芬·菲利普斯（Stephen Phillips）阅读了几个版本的手稿，提出了很多非常有益的评论和建议；埃米莉·诺奇克（Emily Nozick）和戴维·诺奇克（David Nozick）一直对此书感兴趣和好奇；希拉里·普特南（Hilary Putnam）、西塞拉·博克（Sissela Bok）、哈罗德·戴维森（Harold Davidson）和罗伯特·阿萨西纳（Robert Asahina）分别在不同的时期提出了有益的评论和忠告。我的妻子杰阿特鲁德·施耐肯伯格（Gjertrud Schnackenberg）既是这本书的营养之源，也是我的营养之源。

本书的写作一共花了四年的时间，从1984—1985学年在亚多度过的一个月开始，这是哈佛大学给我的年假；它完成于1987—1988年的另一个年假，而这个年假是在罗马度过的，受到了在罗马的美国学院的款待。从1981年以来，我一直思考这个计划。这种思考的早期阶段得到了约翰·欧林基金会的资助，中间阶段得到了萨拉·斯凯夫基金会的资助，写作的最后阶段得到了国家人文基金会的支持。在赛尔贝罗尼别墅酒店——洛克菲勒基金会研究中心位于意大利贝拉吉奥的所在地——逗留期间，我对手稿做了大量的修改。我对这些机构的帮助表示感谢。

译者前言

诺奇克1938年11月16日出生于纽约的布鲁克林。根据本书的自述，他很早就对哲学产生了浓厚的兴趣，在15岁的时候，曾带着柏拉图的平装本《理想国》在布鲁克林的街道上转悠。1963年于普林斯顿大学获得博士学位后，诺奇克曾在普林斯顿大学和洛克菲勒大学短暂任教，然后于1969年转到哈佛大学。1974年，他发表了《无政府、国家和乌托邦》，此书1975年获得美国国家图书奖。1998年，他被提名为大学教授（the Joseph Pellegrino University Professor），这在哈佛是极大的学术荣誉。诺奇克获得过很多奖项和荣誉，被誉为当代最才华横溢和最有原创性的哲学家之一。2002年1月23日，诺奇克病逝于美国麻省剑桥。

诺奇克以极端自由主义（libertarianism）闻名于世，在当代政治哲学中具有非常重要的地位，其思想不仅与罗尔斯在自由主义的光谱中相映成趣，而且两者的学术生涯也形成了鲜明的对照。罗尔斯的研究领域始终如一，对正义的关注贯穿于其漫长学术生涯的始终。与此不同，诺奇克是随兴所至，研究领域不断变化，其中包括形而上学、本体论、知识论、逻辑学、政治哲学和道德哲学等等。这样，在他已经出版的著作中，除了使其成名的《无政府、国家和乌托邦》以外，还有《哲学解释》、《合理性的本质》、《不变性：客观世界的结构》和《苏格拉底的困惑》等等，其中包括这本《被检验的人生》。本书的主题是人生哲学，但论题非常广泛，从日常生活中的幸福、爱情、性和死亡，到形而上的实在、宗教和神学。下面我们介绍一下本书的主要内容。

一 检验人生

本书标题"被检验的人生"源自苏格拉底的一种说法：未经检验的生活是不值得过的生活。[1]虽然诺奇克觉得这种说法未免过于严厉，但是他认同苏格拉底的基本观点，即我们应该检验我们的人生，应该按照自己深思熟虑的思想来指引我们的生活。只有经过了这样的检验，它才成为我们所过的生活，而非别人的生活。在这种意义上，我们起码可以说，未经检验的生活不是一种真正的生活。

检验人生，就是对人生给予一种哲学沉思，正如本书的副标题所指明的那样。按照诺奇克的说法："这本书试图——尽可能开放、真诚和富有思想地——展示的全部东西就是我自己对人生的看法。然而，我也追问——不仅是在这里而且是贯穿全书——什么是你的道路？"一方面，这意味着这本书只是他对人生的一种思考，而其他的哲学家可能会有其他的思考；另一方面，这也意味着他邀请读者同他一起来思考人生。此外，诺奇克也在向读者提出一种挑战：如果你不赞同我的观点，那么就请你提出一种更正确的观点。

如何从哲学上思考人生呢？诺奇克认为："对人生的哲学沉思所展示的是一幅肖像，而非一种理论。""肖像"是一个贴切的比喻。过一种被检验的生活，就是画一幅自画像。思考人生，就是看这幅自画像到底像不像自己。人在直面自己的肖像时，需要有正视自己的勇气。在谈到这个问题时，诺奇克以我们驻足在荷兰著名画家伦勃朗的自画像面前为例：伦勃朗从他的自画像中凝视我们时，他不仅是一个看起来像那样的人，而且也是一个了解和知道他自己就是那样的人，并带着所需要的勇气；我们明白他了解他自己，而且，他坚定地看我们（我们也一直在看他），正如他坚定地看他自己，他的神情不仅向我们表明他了解自己，而且耐心地等待我们也变成同样真诚了解自己的人。

思考人生需要人生哲学的帮助，但遗憾的是，人生哲学方面的经典著作不多。西方哲学可以分为两大部分，一个是理论哲学，另一个

是实践哲学。属于理论哲学的有形而上学、认识论、语言哲学、心灵哲学、科学哲学和知识论等，属于实践哲学的有政治哲学、道德哲学、法哲学、社会哲学和美学等。在所有这些方面，从古至今的哲学家进行了大量的研究，相关的文献可谓汗牛充栋。但是关于人生哲学，其文献则少得可怜。按照诺奇克的看法，西方的人生哲学著作屈指可数，有亚里士多德（Aristotle）的《伦理学》、马可·奥勒留（Marcus Aurelius）的《沉思录》、蒙田（Montaigne）的《随笔集》以及萨缪尔·约翰逊（Samuel Johnson）的散文。除此之外，他还提到了梭罗（Thoreau）的《瓦尔登湖》和尼采（Nietzsche）的作品，但认为它们还不够完全成熟。读上面这些著作，有助于我们理解人生是什么，督促我们思考自己过一种什么样的人生。虽然我们的人生不太可能与我们所读之书是一样的，但是没有它们，没有通过它们来反思我们自己的人生，我们的生活就会呈现出另外一种样子。还是以绘画为例，读过这些关于人生的经典之后，我们就会犹如穿越一幅绘画进入后景，并且转过身来从这个新的和独特的视角来看自己先前所过的生活。

思考人生不仅需要抽象的人生哲学，而且更需要生动的人生楷模。诺奇克把释迦牟尼、苏格拉底、耶稣、甘地以及一些其他人看作人类的楷模，看作光辉的个人榜样，看作我们的精神导师。如果我们把这些人当作我们学习的榜样，那么我们向他们学习什么？换言之，他们具有哪些值得我们学习的精神特征？诺奇克开列了这些精神导师具有的一些精神特征。首先，他们认为什么东西重要，他们就去追求它们，把它们实现出来，锲而不舍。他们认为重要的东西事实上是一些值得赞美的价值，例如，在苏格拉底那里是探究精神，在释迦牟尼那里是慈悲为怀，在耶稣那里是爱，在甘地那里是非暴力行动和真理。其次，他们带有某些共同的精神特性，如仁慈，非暴力，热爱生命，简朴，直率，诚实，纯洁，保持专注，思想强烈，内在的平静，对物质利益和世俗声名的相对不关心，四射的能量，巨大的内在力

量。最后，他们用自己的人生表达了存在于人类中的最好东西，并且使我们认识到这些最好的东西是什么。通过他们的人生，我们意识到我们自己所欠缺的人生高度，为没有能够把我们自己最好的东西实现出来而感到歉疚。

假设我们读了诸如亚里士多德的《伦理学》这样的人生哲学经典，而且收获良多，再假设我们赞赏诸如甘地这样的人生榜样，激励自己向他们学习，那么我们是否能够使自己的人生道路变得更为顺畅？人生哲学和人生榜样确实会有帮助，但不会太多。因为人生是一件重大而复杂的事情，每个人因其不同的性格特征和生活环境而有不同的人生道路。通过阅读各种人生哲学的经典，我们知道每个人都具有巨大的潜能和多方面的能力，我们应该全面地发展我们的所有能力。通过了解这些人生榜样，我们知道他们大都在某个方面有令人惊异的表现和成就，如苏格拉底的探究精神，释迦牟尼的慈悲，耶稣的爱，甘地的非暴力，但是我们也了解他们也都有某些人生缺欠。比如说，这四个人或者没有家庭和孩子，或者缺少与家庭和孩子一起长期生活的经历。这样我们就面对亚里士多德在《伦理学》中提出的问题：我们是追求最充分地发展和运用我们的最高能力，还是追求全面发展我们的所有能力？

无论我们如何选择，都会有所得也有所失。然而，对于我们个人而言，我们的选择却有正确与错误之分，起码有合适与不合适之分。我们最终选择什么，这取决于智慧。我们需要智慧来指引我们的人生道路，而智慧会使我们过一种适合于自己的独特生活。“哲学”这个词的本意就是爱智慧。

什么是智慧？按照诺奇克的观点，智慧有两层意义。首先，智慧是对“什么东西重要”的一种理解，而这种理解充满了（有智慧的）人的思想和行动。对于不那么重要的事物，有专门的观点加以处理。智慧的理解是特殊的，其特殊性存在于三个方面，即特殊的人生问题，生活的特殊价值，以及所涉及事物的特殊性质。每个人都知道的东西

有可能是非常重要的，但是它不能算作智慧。其次，智慧是实践的，在人类生活中非常有用。智慧是你需要理解的东西，以便更好地度过人生和处理其核心问题，避开自己所处的人类困境中的各种危险。智慧是用来指导生活的，但是，如此被指导的生活不需要一定复制智慧的全部。“人生可以做智慧所说的事情，而无须说智慧所做的每一样事情”。

智慧并非只是一种类型的知识，而是多种多样的知识，是把各种知识统一起来的东西。一个有智慧的人需要知道和理解的东西构成了一份丰富多彩的清单：人生最重要的目标和价值，或者终极的目标，如果有一种终极目标的话；什么样的手段能够达到这些目标，而无须付出太大的代价；什么样的危险会威胁这些目标的达到；如何识别、避免或最小化这些危险；什么样的不同类型的人在他们的行动和动机方面是相似的（因为这展示了危险或机会）；什么东西是不可能的或没有办法达到的（或避免的）；如何识别什么东西在什么时候是合适的；知道什么时候某些目标是完全可以达到的；什么限制是不可避免的，以及如何接受它们；如何改善自己，以及如何改善自己与他人或社会的关系；知道各种事物的真正价值是什么；什么时候采取长远的观点；了解事实、制度和人性的多种多样和冷酷无情；理解自己的真实动机是什么；如何应对和处理人生中重大的悲剧和困境，以及如何应对和处理重大的好事。也存在一些否定性的智慧：某些东西不是重要的，另外一些东西不是有效的手段，等等。

上述的智慧观念带有人类中心主义的色彩，它关心的东西是我们自己的福祉，即人类的福祉。然而，人类之外的其他东西也可以有福祉，这包括植物、动物、地球外的理性生物、生态系统以及某些无生命的物理对象。这样，诺奇克也承认，“一种更一般和更丰富的智慧观有可能会把它看作知道每一种事物和所有事物的福祉，知道对每一种事物的福祉有什么危险，知道能够如何应付它们和应该如何应付它们”。

理解在人生中什么东西是最重要的，并且据此来指导自己的人生，这是智慧的两层意义。除此之外，智慧还有一层意义。亚里士多德认为，生活中最重要的一种善是内在于人生之中的：成为在各种环境中都具有以正确方式生活的能力和倾向的人，并且通过这种能力的有技巧和有智慧的运用来度过人生。智慧及其运用也能够成为我们的个人自我的重要组成部分，而这种自我在应用和发展智慧的过程中得以表现。这样，智慧就不仅是达到其他目的的一种重要手段，而且自身也是一种重要的目的，是我们的人生和自我的一个内在组成部分。

二 人生的过程

思考人生就要思考从出生到死亡的整个人生过程，思考构成完整人生的各个重要方面，其中特别是思考一个人应该走什么样的人生道路。如果我们不想让自己的人生处于放任自流或随波逐流的状态，那么我们确实需要认真思考自己的人生追求。我们究竟应该追求什么？对大多数人来说，他们追求两种美好的东西：从内在感觉来说，他们追求幸福；从外在目标来说，他们追求所爱的对象。

首先让我们来思考幸福。幸福是人生中的重要事情，是构成一种完美人生的重要因素，甚至是某些人追求的唯一目的。如果我们非常看重幸福，那么我们所说的幸福是指什么？幸福是一个复杂的观念，通常很多不同的东西都被归于幸福的标签之下。诺奇克认为存在三种类型的幸福："第一，为这样或那样的事情（或者为很多事情）而感到幸福；第二，感到现在自己的生活是美好的；第三，对自己作为整体的生活感到满意。"第一种类型的幸福是清楚的，即为某种特殊事情而感到幸福，这是一种当下的内部感觉。第二种类型的幸福更为复杂，它是指这样一些特别的时刻，在那时你幸福地认为和感觉到，没有任何其他东西是你想得到的，你别无他求，因此你的生活是美好的。也许这种情况发生于你在大自然中独自漫步的时候，也许发生在你与某

个所爱的人在一起的时候。标志这些时刻的东西是他们的圆满性。第三种类型的幸福是对作为整体的人生感到满意，这是一种元层面的幸福，是对整体生活的一种评价。

无论我们如何定义幸福，起码我们可以承认，幸福是我们内心的一种快乐感觉。除了幸福的含义之外，不同的哲学理论也对幸福在人生中的意义问题争论不休。对于某种传统的道德哲学来说（如功利主义），幸福是人们追求的唯一目的，而所谓幸福就是得到快乐或免除痛苦，评价人生的唯一标准就是它所包含的幸福的总额或数量。

诺奇克对这种功利主义的观点提出了反驳。首先，即使幸福是我们唯一关切的事情，我们也不会只关切它的总量。我们实际上非常关切幸福在人的一生过程中是如何分配的，更准确地说，我们大多数人更偏爱幸福不断增加的人生而非幸福不断减少的人生。如果只有幸福的总量是重要的，那么是幸福不断增加的人生还是幸福不断减少的人生，这对我们是无差别的。其次，我们在某些情况下会愿意放弃某些数量的幸福，以使我们的人生朝向正确的方向。幸福不是人生的唯一目标，我们还有其他的目标去追求，因此我们可能为了实现其他的目标而放弃某些幸福。为了说明某些人生目标比幸福更重要，诺奇克要读者这样来思考，比如说思考一种拥有幸福然而空虚的人生，一种具有无知的快乐或愚蠢的满足或无聊的消遣的人生，一种幸福但肤浅的人生。当然，我们最好是既拥有幸福也拥有深度，但是在两者无法兼得的场合，为了换取深度，我们会放弃一些幸福。

有些人可能会产生这样的疑问：幸福难道不是我们人生的唯一目的吗？从直觉来说，确实如此。但是在关于人生的哲学反思中，我们发现不是这样的。我们发现，一方面，虽然幸福需要以物质的东西为基础，但它本身归根结底是一种内部的感觉；另一方面，除了从内部感觉我们的生活过得如何以外，我们还关心事情本身。为了表明我们还关心事情本身，诺奇克提出了一个关于“体验机”的绝妙思想实验：让我们想象这样一台机器，它能够让你得到你可能会欲求的任何体验

（或一系列体验）。[2]当你进入这台体验机的时候，你可以有写作一首伟大诗篇的体验，或者带来世界和平的体验，或者爱上某个人并且转而又被爱的体验。你能够体验到这些事情之可感的快乐，“从内部”体验到它们感觉如何。你可以把你的体验编成程序，无论它们是明天，或这周，或这年，甚或你的余生的体验。如果你的想象力枯竭了，你可以使用图书馆，里面有传记作者、小说家和心理学家给出的各种建议。你可以“从内部”过你最喜欢的梦想生活。总之，这台体验机能够为你提供你想得到的一切体验。最后，诺奇克问道：你是否愿意在这个罐子中度过你的余生？

没有人愿意在这个罐子中度过自己的一生。因为除了从内部感觉事情如何之外，我们关心更多的东西；因为除了幸福的感觉之外，人生中还有更多的事情。我们关心我们的人生实际上是什么样的，而不仅仅是我们感觉到它是什么样的。我们期望与真实的世界发生重要的联系，而不是生活在幻想之中。人生需要梦，但不能总是生活在梦中。

如果说幸福是一种内部的感觉，那么爱则涉及自身之外的对象。当然，一个人也可以爱自己，但这不是“爱”这个词的通常用法。我们所爱的这些外在对象可以是物质的东西，比如说收藏者迷恋的各种稀罕玩意，也可以是其他人，如爱自己的父母或自己的孩子，其中最强烈、最典型的就是爱情。

当人们处于爱情中的时候，这是一种强烈的迷恋状态。诺奇克为我们描述了这种状态所具有的一些特征：“总是在想那个人，希望一直相处并且总在一起，因对方的在场而感到兴奋，失眠，用诗、礼物或其他方式来表达自己的情感并且以此来取悦被爱者，深情地凝视彼此的眼睛，烛光晚餐，短暂的分开却感觉到时间很长，在回忆对方的言行时傻笑，觉得对方的一些小怪癖是可爱的，在发现对方时或被对方发现时感到欢乐。”

但是有时候，一个人的爱情没有得到对方同等程度的回应，就变成了单相思。当爱情不是同样程度地你来我往的时候，所发生的事情也是我们熟悉的："神情忧郁，不断思索错误发生在哪里，幻想错误得到了纠正，在某个地方不断徘徊以看上那人一眼，打电话以听到对方的声音，觉得所有其他的事情都平淡无聊，偶尔还有自杀的念头。"

对另外一个人的迷恋，无论以什么原因和在什么时候发生，无非两种结局，或者它无果而终，或者它转变成一种持续性的浪漫爱情。如果是后者，伴随着这种持续性的浪漫爱情，你就会产生这样一种感觉：你自己的福祉与你浪漫地相爱的那个人的福祉是紧密联系在一起的。如果你所爱的人受到了伤害或羞辱，你也受到了伤害；如果某种美妙的事情落在了她的身上，你也感到幸福。你们两人已经结合在一起，形成并且构成了世界上的一种新实体，而这种新实体可以被称作"我们"。在诺奇克看来，与对方形成一种"我们"的欲望不仅仅是伴随浪漫爱情偶然发生的事情，而且是内在于爱情的本性之中的，它是爱情的意义所在。

这种作为"我们"的新实体代表了两人所产生的一种新认同，而个人自我能够以两种不同方式与它相关联：或者把"我们"看作自我的一个非常重要的方面；或者把其自我看作这种"我们"的一部分，包含在"我们"之内。诺奇克认为，虽然男女双方都把这种"我们"看作对于自我是非常重要的，但是对于自己与这个"我们"的关系，男人与女人则持有不同的态度。大部分男人可能会把"我们"画作自我之内的一个方面，即自我的圆圈包含着"我们"的圆圈，而大部分女人则可能会把自我画作"我们"的一部分，即"我们"的圆圈包含着自我的圆圈。但是，在任何情况下，这种"我们"都无须消灭个人自我，也不需要使其失去任何自主性。

在浪漫的"我们"中，每个人都希望完全地拥有对方，然而，每个人也都需要对方是一个独立的和自主的人。一个人只有继续拥有自主性，才能够在共同的认同中是一个合适的伴侣，才能扩大和提高其个

人认同。但是同时，双方也都有完全拥有对方的愿望。诺奇克认为，这种愿望并不一定源自支配对方的欲望。这是这一事实的表达：你正在同他或她形成一种新的共同认同。然而，不像黑格尔所描述的主人与奴隶之间的辩证法，在浪漫的"我们"中，对方的自主与对方的完全拥有，两者和谐共处于一种共同的、美妙的和扩大的认同之形成中。

正如自我的认同会持续很长的时期，希望这种"我们"持续下去的愿望也一样。婚姻标志着与这种"我们"的完全认同。随着结婚，"我们"进入了一个新的阶段，构筑了一种更坚实的结构，使双方更充分地结合在一起。成为一对夫妻，这被看作是既定的，尽管不是理所当然的。结婚之后，这对伴侣现在充满自信地一起构筑新的生活，一种带有它自己的焦点和方向的生活。这种"我们"共度他们的人生。"正如卵子和精子走到一起那样，两种人生历程现在变成了一种。夫妻的第一个孩子是他们合为一体的标志——他们以前的生活随着孩子的出生而成为历史"。

诺奇克非常强调"为人父母"在人生过程中的重要意义，而且他在探讨这个主题时也是妙语连珠。我在这里所要做的事情恐怕只是将其精彩部分摘录如下：

> 父母存在于他们孩子的无意识之内，孩子存在于他们父母的身体之中。（一对浪漫的伴侣居存于灵魂中。）
>
> 把实现你自己雄心的负担放在他们身上，或者使他们感觉到任何这样的负担，这都是不合适的。但是，你仍然能够感觉到，他们的品质在某种意义上也是你自己的品质，而且在你更广泛认同的劳动分工中，他们承担了某些任务。父母的成就也许会对孩子构成负担，而孩子的成就则会增加他们父母的成就感，这种不对称看起来是不公平的。
>
> 为人父母有助于一个人变成一个更好的孩子，其父母的一个更宽容、长大了的孩子，一个现在必须像父母那样行事的孩子。……当孩子年少的时候，管理这种关系，监护它和使它保持平稳，这是父母的任务。也许经

过某个短暂的时期，责任就变得更平等了，然后，在不知不觉中维持这种关系就变成了现在已经长大的孩子的任务了，而且有时要哄父母，逗他们高兴，避免刺激他们的话题，安慰幸存下来的那一个。如果青春期有时候以反叛其父母为标志，以及成年以变得独立于他们为标志，那么标志成熟的东西就是变成其父母的保护人。

长大是一种不再是孩子的方式，从而是一种与其父母如何相处的方式，不仅是要像其父母那样行事，而且也不再需要或期望父母像自己那样行事。

迄今为止我们描述了这样的人生过程：恋爱，结婚，为人父母……但是，无论我们多么不愿意，所有人都无法避免一种必然的人生结局：死亡。如果死亡是人生的终点，那么对死亡的思考也是人生哲学的终点。

虽然每个人都明白死亡是他一生注定的结局，但是所有人都试图把这个结局往后拖延。无论一个人是否能够真正对延长自己的寿命起到多少作用，然而起码人们可以使用某些方法来安慰自己。诺奇克就找到了安慰自己的绝妙方法。为了拖延自己的人生走到终点，我们要设法不让自己的人生旅途走到一半。虽然我们无法让自己的人生旅途停止在某个点上，但是我们可以通过创造新的中点来调整一半的界限。诺奇克的绝妙方法是这样的："还不到人生的一半"，在30多岁或40岁之前，可以使用这样的方法；"大学毕业后职业生涯的一半"，直到45岁时都可以使用这种说法；而"大学毕业后到死亡的一半"，这是过了50岁可以使用的说法。这种中点的调整是持续不断的："以后我仍需要发现另一个还不是那样远的中点，而且至少在年老之前，我希望继续进行这样的调整，以使我感觉离一半还有一小段距离。所做的这一切都是为了让我觉得，前面还有与后面一样多的时间，正如前面还有与后面同样多的好事。让人感到奇怪的事实是，即使我嘲笑自己通过不断移动边界来创造新的特殊中点和不同的第二个一半，但是它仍然管用！"

这当然有开玩笑和自嘲的意思。诺奇克关于死亡的真正想法是：我不确定，我们是否应该这样迷恋于活下去。他对于害怕死亡提出了这样的质疑：我们真的希望一直继续活下去？我们希望永远拖着自己衰老的身体到处旅行？如果真是这样，我们是不是过于贪婪了？人生中有没有一个点，在那里我们可以说足够了？

由于人们害怕死亡，不愿意相信自己的全部存在都会在死亡中被抹去，所以各种不同的宗教都提出了永生的观念，用另外一个层面的存在来超越生命的终结。诺奇克对各种宗教中的永生观念提出了批评：这些关于“死后”及其证据的作品看起来都是幼稚可笑的。诺奇克问道：相信这样的理论，这可能是美好的，但是真理不是更严酷吗？在他看来，此生是能有的唯一存在，死后能有的只是虚无。

虽然死亡确实是人生的终结，但是死亡并非总是把一个人的生命边界标示为存在于生命外面的终点。因为有时候，它也是那种人生的一部分，并继续以某种重要的方式讲述它的故事。诺奇克认为，苏格拉底、亚伯拉罕·林肯、圣女贞德、耶稣以及朱利叶斯·恺撒，所有这些人都有这样的死亡：这种死亡是其人生的另外一幕，而非简单的结束，而且，我们能够把他们的人生看作朝向这些永垂不朽的死亡的过程。

虽然大多数人都迷恋于一直持续到终点的生存冲动，但是诺奇克却发现另外一条道路更有吸引力。他认为，在经过了一种丰富的人生之后，一个人如果仍然是精力充沛、思想敏锐和做事决断，那么他就可以严肃地选择为了他人或某种高尚和正派的事业而过一种冒险的生活，或者为此而献身。这个决定不应该轻率地或过于迅速地做出，但是在自然的终点之前的某个时候（他认为目前健康水平所建议的年纪是在70与75岁之间），一个人可以把他或她的思想和精力引向以更戏剧性的和更危险的方式来帮助别人，而更年轻、更谨慎的人们则不愿意冒这样的风险。这些活动可能包含巨大的危险，如护理病人会冒健康的风险，把自己置于压迫者与被压迫者之间会冒身体伤害的危险，

比如说甘地和马丁·路德·金所从事的和平活动和非暴力抵抗。诺奇克也意识到这样的道路不会适合所有的人，但是他认为某些人会认真考虑把自己的倒计时余生用于有益于他人的勇敢的和高尚的事业，用于促进真、善、美或神圣的事业。用诺奇克的话说："不要准备优雅地离去告别，也不要为生命之光的熄灭而怒气冲天，相反，在接近于终点的地方，应该让生命之光发出最耀眼的光芒。"

三 神学问题

人们通常认为，包括哲学家在内的西方人（特别是美国人）都信仰基督教。实际上不是这样的，只是一部分人信仰宗教，而且自近代以来，信仰宗教的人一直在不断减少。但是对于西方人来说，基督教和上帝是他们的文化和历史的一个重要部分，也与他们的日常生活息息相关。因此，对于任何一种思考人生的西方哲学来说，上帝和宗教问题都是绕不过去的。但是对于不同的人，探讨上帝和宗教的态度和方式可以有很大的差别。

在西方漫长的中世纪，基督教一统天下，这一时期的哲学主题都是围绕上帝的。但是经过17—18世纪的启蒙，无论是对于社会生活还是对于哲学，基督教都失去了原有的支配地位。自休谟以后，特别是尼采以后，严格意义上的哲学家已经不再有可能信仰任何宗教了，更不用说当代的哲学家了。与这种情况形成强烈的反差，在一向缺乏宗教土壤的中国，近二十年来，反倒有一些学者宣扬宗教，鼓吹宗教，似乎只有宗教能够救中国。

诺奇克就是这样一个严格意义上的哲学家。他不是基督教徒，当然也不是任何宗教的信徒。因此，看看他如何对待宗教的论题，这对于中国的哲学家是有教益的。在讨论上帝概念或宗教论题的时候，诺奇克的态度可以分为两个方面：一方面，他觉得这些关于上帝和宗教的思考是有趣的，起码作为一种非科学的幻想是有趣的；另一方面，

他不相信上帝的存在以及相关的神学解释，从而希望把它当作无意义的东西打发掉。基于前者，诺奇克认为，“在我们的思想时代，界定宗教感的东西不是实际的信仰……而是把宗教或上帝仅仅当作一种可能性加以思考的意愿”。基于后者，他对上帝的话题提出了质疑：“在20世纪——或者在57世纪——我们真的能认真对待上帝吗？”

在西方，关于上帝的讨论涉及很多问题，有些问题在今天看来十分琐碎和微不足道。但是有两个基本问题几乎贯穿于所有的基督教神学中：一个是关于上帝存在的证明，另外一个是解释上帝为什么容许世界上存在罪恶。诺奇克也讨论这两个问题，而通过思考他如何来讨论这些问题，这对于我们则具有启迪的作用。

首先我们来看关于上帝存在的证明。在整个中世纪，证明上帝的存在一直是经院哲学的首要任务，而且经院哲学家们也提出了各种各样的证明。直到笛卡儿的时代，哲学家们仍然在从事这样的工作。笛卡儿主张，上帝的概念把上帝规定为最完美的，而上帝的完美性意味着它必然存在。这种关于上帝的证明也就是所谓的本体论证明，它得到了很多拥护者的赞同。

诺奇克认为，笛卡儿关于上帝的本体论证明有四个条件：“上帝是（1） 最完美的实际存在，（2） 在完美标尺中占有非常高的位置，‘足够完美’以使其成为上帝，以及（3） 其完美的程度要比第二个最完美的实际存在高很多很多，以及（4） 以某种最重要的方式与我们的宇宙相关联，或许是作为它的创造者（虽然不一定是从虚无中创造的），或许以某种其他的方式相关联。”诺奇克对这四个条件逐个进行质疑，以证明，即便满足了这些条件，也不能证明上帝的存在。例如，第四个条件规定上帝是宇宙的创造者，但是，诺奇克要我们考虑科幻小说中这样的情节：鉴于可能有某些更高级的生物存在于宇宙之中，从而有可能是“生活在另外一种空间或疆域的某位少年创造出了我们的宇宙，作为其高中的一个文理科研项目”。

在诺奇克看来，关于上帝存在的本体论证明都是失败的，因为它们只是在上帝的概念上兜圈子，不能提供其存在的令人信服的证据。要提供上帝存在的令人信服的证据，就需要某种明确的信号。关于上帝存在的信号，诺奇克认为应该具有如下的性质。这种信号应该带有关于上帝的明确无误的信息，而且这种信息的意义应该明显地展示出来。因此，这个信号本身应该类似于上帝，起码它应该展示上帝的某些性质或与人们的关系。这种信号具有它表达的某些性质并且它自身就是其信息的一部分，从而它应该是上帝的一个象征。作为象征上帝的一个对象，它应该要求得到尊重——任何人都不能践踏它，不能在他们的实验室里切割它、分析它从而最终支配它；最好是任何人都无法接近它。对于还没有上帝概念的人们，如果这个信号能够给予这些人以上帝的观念，以致他们能够知道那个象征是一个关于什么的象征，那么它应该会大有帮助。一种完美的信号应该壮丽地出现，不可能看不到。它应该吸引人们的注意，并且能够为各种感觉器官所知觉；任何人的语言描述都无法完全表达它。它应该永远存在，至少像人类一样长久，然而并不是一成不变地出现在人们面前，因此人们会看到它焕然一新。这个信号应该是一个有巨大力量的对象，在人们的生活中发挥着中心的作用。地球上的所有生命都应该（间接地）依赖这个信号，并且以它为中心。如果有某个对象是地球上所有生命的能量之源，它使整个天空充满了它的光辉，它的存在人们无法怀疑，人们也不能摆弄它或居高临下地对待它，这个对象是人们的生存所围绕的，它倾泻出数量极为巨大的能量，而人们所得到的只是其中的一小部分，人们一直在这个对象的底下漫步而且他们感受到了它的巨大力量，甚至他们不能直接看它，然而它不是压迫他们而是表明他们如何能够与一种巨大的、令人晕眩的力量并存，这个对象具有无与伦比的巨大力量，温暖着他们，照亮了他们的道路，他们每天的身体节奏都取决于它，如果这个对象为地球上所有生命的起源和发展过程提供了能量，如果它是令人晕眩地宏伟和壮丽，如果它有助于把上帝的观念

给予没有这个概念的某些文化，如果它是巨大的并且与散落于宇宙各处的其他数十亿是相似的，从而不能是由其他星系的更高级存在所创造出来的，或者不能是由低于宇宙创造者的任何存在所创造出来的，那么，这就会是一种宣告上帝存在的合适信息。

这个信号是什么？太阳。显然，诺奇克在这里有点开玩笑的意思。太阳确实存在，然而它不适合于证明上帝的存在，即使把它看作一个信号确实为这个问题提供了一种统一的解释，即为什么上面所开列的所有这些性质恰好都共同存在于一个对象之中。既然我们发现难以想象上帝如何能够为他的存在提供任何明确的信号，而这种信号会成为一种永远令人信服的证据，那么我们为什么要期望自己能够提供上帝存在的证明？换言之，没有人能够证明上帝的存在。

另外一个重要的神学问题是如何解释罪恶。我们的世界上存在各种罪恶，这是一个事实，然而这一事实同上帝的观念相冲突。正如传统的神学理论所认为的那样，上帝具有这样的属性：全能，全知，以及善。也就是说，上帝的属性与罪恶之间存在思想上的冲突。假如我们能够消除其中的某种属性，就会使这种思想上的冲突不那么严重。如果上帝不是全能的，那么罪恶可能会存在，因为上帝无法制止它。如果上帝不是全知的，那么罪恶也可能会存在，因为上帝不知道自己在创造世界时创造出了它。如果上帝不是善的，如果上帝并不在乎存在罪恶，或者如果上帝是恶毒的，那么罪恶同样可能会存在，而且也不会有任何（思想上的）问题。但是，如果消除了这些属性，那么上帝也就不是上帝了。看起来，没有任何方法能够把这些全能、全知和善的特征与世界上罪恶的存在两者调和起来，而无论这种罪恶是某些人对其他人所做的恶行，还是给人们造成巨大痛苦的自然事件（如地震）。

对此，各种神学理论提出了各种不同的解释。一种神学解释完全否认罪恶的存在，它认为，罪恶不是实在的东西，它是一种缺失；不是上帝造成了罪恶，而是他没有使所有的地方都具有足够多的善。诺

奇克认为，这种观点根本就是没有道理的，特别是对于那些经历过罪恶或者深受罪恶之害的人。另外一种神学认为，罪恶在世界上具有教育我们的作用，我们经历了罪恶，并且从所遭受的苦难中获得智慧，这样，神仁慈地为我们提供了教育。诺奇克对此提出了质疑：为什么我们不是被造成具有一种更高级的地位，以便我们实际上不需要通过这个完整的学习过程？另外一种传统的神学理论认为罪恶产生于自由意志，神创造出了具有自由意志的人类，也认识到他们有时候会用它去作恶。但是，一方面，并非所有发生在人类身上的坏事都是其他人类行动的结果，也存在着自然的灾害、地震、风暴，等等。另外一方面，如果上帝想创造具有自由意志的存在，那么他难道不能预料到其中哪些会（滥）用他们的自由意志来做坏事，这样就干脆不把他们创造出来了？看起来，没有任何宗教解释能够为世界包含罪恶提供一种适当的、内在的、令人满意的说明。

关于罪恶问题，标准的神学解释是：上帝出于他自己的理由在世界上创造出了罪恶（他想创造具有自由意志的存在或其他什么理由），并且正在快乐地袖手旁观。诺奇克认为，对罪恶问题的神学解释应该另辟蹊径：上帝不是原封不动的；天国那里也有麻烦。诺奇克讨论了这条路径的三种可能的神学解释，即自我毁灭、智慧和按照上帝的形象创造世界。

第一种神学解释主张，像纳粹大屠杀这样的罪恶表明，它们应该对应于上帝中发生的同样巨大的事件，对应于几乎终结上帝存在的某种事情，比如说，上帝的某个部分的自我毁灭的尝试。第二种神学解释认为，上帝是全能的和全知的，但是他也许没有无限的智慧，从而上帝也需要亲身经历世界上的各种罪恶来获得智慧。第三种神学解释主张，上帝按照他自己（而不是人类）的形象创造了世界，虽然他的一些（与罪恶是对应的）次要倾向与整体是对立的，但是它们都能够处于很好的控制之下，就像一个善良的人使他的激情或无意识欲望处于控制之下。

虽然诺奇克认为这三种神学解释——涉及自我毁灭、智慧和按照上帝的形象创造世界——不是关于上帝的令人满意的理论，但是它们具有一个共同的优点，即敢于思考上帝的固有性质，不把上帝当作原封不动的，以某种方式使罪恶问题深入到上帝的领域或上帝的本性之中。也就是说，以一种批评的态度对待上帝，来从事神学解释。

四 形而上学

在人的一生中，可能会遇到两个终极问题，一个是宗教或神学问题，另外一个是形而上学问题。前者完全是一个“可能的”问题，因为你也有可能不是任何宗教的信徒。后者则是“必然的”，因为任何人都无法逃避人生的价值、意义以及实在性等形而上学问题。虽然20世纪的哲学以反形而上学为主要特征，当代也被某些哲学家（如哈贝马斯）称为“后形而上学”的时代，但是在本书中，让我最感兴趣的是诺奇克对形而上学的讨论。

在探讨人生哲学的时候，最终总会遭遇形而上学问题。比如说，你过的生活有没有价值？你的人生有没有意义？你过的是一种真实的生活还是一种空虚的生活？是一种肤浅的生活还是一种深刻的生活？一种低俗的生活还是一种高尚的生活？一种简单的生活还是一种丰富多彩的生活？我们如何来评价人生的价值和意义？如何评价生活的真实或空虚、深刻或肤浅、高尚或低俗？把这些问题集合起来，就是“你的人生具有什么程度的实在性？”

如果这种使人思考形而上学问题的方式是“扪心自问”，那么另外一种使人遭遇形而上学的方式是外在的。很久以前，人们就注意到整个自然界所展示出的等级序列，从底层的岩石和河流等无机物开始，接下来是植物，然后是低等动物，高等动物，最后是人类。虽然人在这个等级序列中占有最高的位置，但人也是自然的一部分。如果我们

认为自然界存在着一种等级序列，那么我们凭什么说人类在这种等级中处于最高的地位？

按照诺奇克的观点，这两者涉及人的实在性问题。自然或宇宙具有很多维度，也许是无限多的维度。一个自然物（其中包括人类）具有的维度越多，它所具有的实在性也就越多。就每一个维度来说，也有实在性大小的问题。这样，一个人要获得更大的实在性，不仅其人生需要更多的维度，而且在每一维度上也要具有更大的实在性。比如说，我们希望我们的人生在每一个维度上变得更高或更深。（高与深不是对立的两极；深的反面是浅，高的反面是低。）那么"高"或"深"在人生中意味着什么？诺奇克认为，高意味着理想，深意味着理解。理想就是想象某种更高的东西，而且，拥有一种理想，就是追求它，把我们提升得更高。我们希望拥有理想，而不仅仅是拥有欲望和目标；我们希望展望某种更高的东西，并且去追求它。理解就是探索某种更深的东西。理解之于深度，犹如理想之于高度。真实地理解某种东西就是在它的深度方面了解它；理解也使我们自身变得更深刻。希望我们的实在沿着高度和深度的方向生长，就是希望我们的人生被打上理想和理解的标记，既由它们来支配，也追求它们。

现在我们来探讨实在的维度。人的实在性由各种各样的维度构成，而在这些维度中，首当其冲的是"价值"。我们都希望自己的人生具有价值。什么是价值？诺奇克认为，事物按照其有机统一的程度而具有内在的价值，即"它的有机统一就是它的价值"。为什么人在自然界的等级序列中排位最高？为什么说人在自然界中最有价值？这是因为人的有机统一程度最高。哲学家们经常讨论并争论不休的主要问题之一是"心身关系"：大脑和身体中发生的精神事件与神经物理事件之间存在什么样的关联？它们只是相关联的，还是同一事物的两个方面，或者它们实质上是同一事物而不过用两种不同的词汇来指称它们？这个问题之所以特别困难，在于心灵与身体之间存在明显的巨大反差，而这种巨大反差使笛卡儿这样的哲学家认为，心灵与身体属于

不同的实体。但是，如果不是因为心灵与身体之间存在着紧密的统一，这种心身之间的明显反差也不会造成这样的问题。意识和心灵不仅能够使有机体在时间过程中统一它的各种行动，而且在任何既定时刻，意识也与那时发生的物理的/生物的过程紧密地相统一。这样，我们所拥有的是巨大的多样性以非常高的程度统一起来，也就是说，我们拥有极高程度的有机统一，从而拥有某种具有极高价值的东西。

价值不是唯一有关的评价维度。我们也希望我们的人生和我们的存在具有“意义”。价值涉及某个事物在自己的边界内部得到整合，而意义涉及它具有某种超出这些边界的关联。意义问题本身是通过界限的存在而产生出来的。这样，通常当人们把自己的存在看作“有限的”时候，他们对自己人生的意义感到担忧，或许这是因为死亡将终结他们，从而标示出他们的大限。去寻求给予人生以意义，这是寻求超越自己个人生命的界限。有时候，这体现为养育孩子以继后，有时候，这体现为促进某种超越自己的更大目标，比如说追求正义或者真理或者美的事业。

同“意义”和“价值”相似，“重要性”与“分量”是另外一对重要的维度：重要性涉及外部的关联或关系，正如意义那样。分量涉及内部的组织，正如价值那样。重要性是外部的或关系性的力量或实力，而分量则是内部的、固有的力量。价值是事物之内在的整合，而意义则是它与外部事物的关系的整合。分量之于价值正如重要性之于意义。这样我们就有了人的四个重要维度。

让我们加快速度吧。诺奇克提供了一份关于人类的实在维度之最大可能范围的清单，它包含（深吸一口气）：价值、意义、重要性、分量、深度、广度、强度、高度、生动、丰富、整体、美、真、善、实现、能量、自主、个体性、活力、创造性、焦点、目的、发展、平静、神圣、完善、表达性、真实、自由、无限、持续、永恒、智慧、理解力、生命、高尚、游戏、庄重、伟大、绚丽、正直、人格、崇

高、理想性、超越、成长、新颖、扩展性、原创性、纯洁、简单、珍贵、涵义、巨大、深厚、整合、和谐、繁荣、权力和命运。

终极实在的观念在各种不同的形而上学理论中可能是指不同的东西：所有事物得以构成的基本材料，能解释所有目前发生的事情的基本解释平台，所有事物都起源于其中的要素，所有事物发展的目标，最真实的东西，等等。然而，这些不同的终极性样式确实拥有一个共同的特征：终极性总是表示某个序列的一个端点。这个序列可能基于一条解释链，一条起源链，一条越来越远的目标链，如此等等。无论是哪一个链条，终极实在都标示出了一个重要的、极长的序列的更好端点。实在的维度本身（诸如价值、意义、分量、强度等）就是事物可以凭此来排列和排序的维度。沿着所有这些维度，事物拥有的维度越多，也就越好，而且也越是实在的。拥有的维度最多，也就是最实在的。

这份清单包含了四十多个维度，它们被杂乱无章地并列在一起。问题不仅在于提出一份关于人类的实在维度的清单，而且更重要的在于阐明这些实在维度之间的关系。为了表明这些实在维度之间的关系，诺奇克把它们安排在一个矩阵之中。他认为，当我们以新的关系来看待这些维度并且探讨这个矩阵为什么拥有这种结构时，这个矩阵使我们对这些作为构成因素的维度有了更好的理解。但是如何把这些维度组织成为一个矩阵？关于它们的位置安排，不应过于牵强，不要有太多的任意性。然而，诺奇克也意识到，在进行这种安排时不带有任何牵强或任意性，这可能是无法办到的。

经过一系列的推演和尝试，诺奇克最终列出了这样一个矩阵：

	内在的	关系的	实现或目的	理想界限
整合	价值	意义	完整	完善
实体	分量	重要性	伟大	全能
光明	真	善	美	神圣
范围	深度	广度	高度	无限
能量	强度	活力	创造性	无限能量
焦点	鲜明	生动	个体性	独特性
圆满	组织	丰富	整体性	大全
独立	自我导向	自由	自主	自我选择
平和	平静	和平	和谐	太平
发展	成熟	成长	目的	命运
实存	时间实存	空间实存	因果作用	自因

这个矩阵具有行和列两种标签。行的标签由11个范畴构成（诺奇克认为应该有12个，但是他目前为止还不知道第12行的标签应该是什么），它们把四个一组的维度统一起来。列的标签有四个，分别为"内在的"、"关系的"、"目的"和"理想界限"，它们阐明了一组四个维度之间的关系。比如就"光明"范畴来说，事物的内在的光明是它的真，关系的光明是它的善，光明的实现是它的美，而神圣是其光明的理想界限。

这种矩阵体现了诺奇克这样的思路：实在的各种各样维度被统一起来，并且以给人启发的方式相互关联，从而实在的领域展示出它自己的有机统一。在这种意义上，我们可以把这种矩阵看作一个价值表。

诺奇克意识到这些东西在当代哲学中是多么离经叛道，然而他认为，这个矩阵图表是关于实在内部的统一性的一种象征性代表，或者是我们追求这种统一的代表，无论它是不是关于这种统一的正确理论。因此，他要求读者把这张图表看作某种类似于隐喻的东西，或者看作代表实在之内部结构的东西，或者至少看作是为更准确的实在符

号保留一处地方的东西，直到它的出现。诺奇克承认这种实在表格可能是不准确的，但是他认为它需要是真实的。

我们知道，在西方主流哲学家看来，现在已经进入了后形而上学时代，而当代哲学在整体上讲是反形而上学的。在这种背景下，诺奇克在构造自己的形而上学矩阵时一直怀有惴惴不安的心情，这是容易理解的。首先，他怀疑自己这些大段的形而上学讨论是否能够引起读者的共鸣。或者读者可能对这些东西不感兴趣，或者他们可能觉得其内容太过抽象了，因此，诺奇克数次在讨论中"建议这些读者直接跳到下一章，免得让我们两人都遭受不必要的痛苦"。其次，诺奇克知道他所探讨的这些东西与当代哲学是格格不入的。这时他具有一种矛盾的心理：去掉这些东西，会使他免于目前哲学共同体的很多非难；而写下这些东西，已经让他心神不安。最后，即使诺奇克克服重重困难把这个形而上学的矩阵建立起来了，他也同时承认，建构这个矩阵就像建造一个由纸牌搭建的房子：即使它竖立起来了，看起来也是摇摇欲坠。

五 政治哲学

即使这本书的主题是人生哲学，我们最后也需要讨论一下政治哲学，因为毕竟诺奇克以极端自由主义的观点闻名于世。1974年《无政府、国家和乌托邦》的出版给他带来了巨大的声誉。关于这本引起重大反响的著作，我在该书中译本的译者前言中曾写道：

> 《无政府、国家和乌托邦》不仅在理论上是一部经典，而且它所表达出来的政治哲学为20世纪80年代西方各国的保守主义转向提供了思想基础。自第二次世界大战结束以来，西方各国开始朝福利国家的目标前进。一直到60年代末，西方各国经历了一段辉煌的社会发展时期。罗尔斯的《正义论》是这一历史时代的完美的哲学表达。到了80年代，以美国里根

总统和英国撒切尔首相的上台为标志，西方的政治思想潮流发生了变化，保守主义开始流行。这种保守主义也是一种自由主义，即洛克式的古典自由主义，而诺奇克的极端自由主义是这种政治潮流的思想代表。[3]

自由主义在西方处于支配地位。当代自由主义本身可以分为两派，一派是以罗尔斯为代表的平等主义的自由主义，另外一派是以诺奇克为代表的极端自由主义。我们知道，在政治哲学领域，罗尔斯与诺奇克的分歧主要存在于分配正义的问题上。罗尔斯坚持平等主义的“差别原则”，而“差别原则”要求社会以制度的方式帮助贫困者，最大程度地改善他们的处境。诺奇克则坚持“资格理论”，这种理论把个人权利放在第一位，并且认为，如果实行罗尔斯的平等主义正义原则，那么就会侵犯到个人权利，而个人权利是神圣不可侵犯的。

虽然《无政府、国家和乌托邦》取得了巨大的成功，但是令所有人感到迷惑不解的是，诺奇克此后就再也没有回到政治哲学的主题上来。鉴于这本书的巨大影响，全世界很多关心政治哲学的人都想看到诺奇克再说些什么，特别是其中一些人希望他继续高举“极端自由主义”的大旗。但是，他一直一言不发。直到十五年之后，诺奇克才在我们面前的这本书中谈到了他对自己早期著作的看法。

诺奇克在本书的第一章“导论”中说道：“我早期曾写过一本政治哲学的著作，这本著作提出了一种与众不同的观点，而这种观点我现在看来是非常不当的。”而且，诺奇克也承认，一些人在同他交谈时，通常想让他继续坚持那种年轻时的极端自由主义立场，尽管在他看来，这些劝他续写《无政府、国家和乌托邦》的人们不仅自己并不信奉其中的极端自由主义观点，并且大概也会希望任何人都没有持有过这种观点。

从诺奇克现在（1989年）的观点看，他早期（1974年）的观点是“非常不当的”。为什么早期的观点是非常不当的？诺奇克认为，在这

种早期的极端自由主义中，唯一的关注点是个人权利，从而缺乏两种考虑，一种是人道的考虑，另外一种是团结的考虑。

这里实际上存在两个诺奇克。对于早期的诺奇克，个人权利是至高无上的和神圣不可侵犯的，它能够压倒其他的一切价值。对于现在的诺奇克，个人权利、人道和团结都是重要的价值，在制定社会政策时应该得到兼顾。这样，在一些重大的社会问题上，早期的诺奇克与现在的诺奇克产生了对立。

基于团结的考虑，我们应该从事官方的共同合作事业，以推进所有人的福利。对此，早期的诺奇克会提出这样的反驳：个人拥有其平静生活不受干涉的权利，而这种官方的行动会侵犯人们的权利，干涉人们的自由和自主。现在的诺奇克则回答说："对价值之表达和象征的关切可以最好地和最突出地——更不用说能最有效地——以共同的和官方的方式（即以政治的方式）得到表达，而这种共同的和官方的关切则是对个人自我表达的关切的延续。……我的意思不是说公共领域只是一件关于共同的自我表达的事情；我也希望通过它来实际上成就某种事业，来改变现状，而且，如果我们相信某些政策不会有助于帮助其他人和维持他们的生活，那么我们就会发现这些政策没有适当地表达与他们的团结。极端自由主义的观点只看政府的意图，不看它的意义；这样，它对意图也采取了过于狭隘的观点。"

基于人道的考虑，我们应该帮助贫困者，改善他们的生活处境。对此，早期的诺奇克会反驳说：人们不是有不去感受团结和关切贫困者的权利吗？如果是这样，那么社会基于什么权利替其他人来表达他们自己选择不去做的事情？现在的诺奇克则回答说："这些其他人应该感受到——如果他们感受到了，那么他们会是更好的人——对公民同伴（以及对人类同伴，也许也对生物同伴）的关切和团结的纽带，尽管他们确实有权利不去感受这些。……然而，他们的公民同伴可以选择替他们说话，以掩饰缺乏关切和团结——无论人们自己是否认识到他们确实缺乏某种东西。替他们来掩饰，这样做或许是出于礼貌，或

许是因为拥有对关切和团结的共同的公共认可对这些其他人很重要，如果只有通过这样做，他们才不会被迫注意到他们的某些同胞是多么冷漠和多么不人道。”

无论是基于团结的考虑去推进官方的合作事业，还是基于人道的考虑来帮助贫困者，都需要资金的支持。政府本身不能制造金钱，所需要的资金只能来自其他人缴纳的税费。对于为此而收税，早期的诺奇克肯定会加以反对：“为什么那些想要和需要这样一种社会的人们不是自愿地作出贡献来资助它的公共项目，而不是向对任何项目都不感兴趣的其他人收税？”现在的诺奇克回答说：一种项目得到了这样的支持，有很多人自愿提供赞助，虽然这是有价值的，但是它不会意味着这个社会庄严地、标示性地和象征性地证实了这些关切和团结纽带的重要性和核心地位；这种事情的发生只能通过它的官方的共同行动，以整体的名义讲话。问题的关键不仅仅在于去实现某种特殊的目的——这单凭私人捐助也能做到，也不仅仅在于使其他人给予资助——这可以通过挤占他们的必要资金来实现，而且在于，在其所重视的事情上，要以每个人的名义、以社会的名义庄严地讲话。

如果罗尔斯是当代平等主义的代表，那么诺奇克作为极端自由主义者则被看作是反平等主义者。诺奇克反对平等主义的基本思想体现在他的“持有正义”的观念之中，而“持有正义”维护的是个人的财产所有权。对于早期的诺奇克，基于财产所有权，个人有权利以任何方式处置自己的财产，比如说作为遗产留给自己的子孙，或者捐赠给自己选中的任何人，甚至是陌生人。而现在的诺奇克则认为，把财产留给自己的孩子，这是可以的，但要是一代代继续传下去，而遗产的接受者是原始的捐赠者根本就不认识的人，那么这就不合适了，因为这会“产生出财富和地位的持续不平等”。为此，诺奇克建议重新设计遗产制度，而按照这种制度，人们只能把自己创造的财富遗赠给所选定的任何人——配偶、子女、孙子或孙女、朋友，等等，但是不能把自己所继承的任何遗产传给其他人。

诺奇克的极端自由主义通常被看作是坚决维护资本主义的，把它当作一种社会理想加以追求。关于资本主义，早期的诺奇克关注的东西可能是这样一些性质："自由和自愿的交换，生产者在市场中相互竞争以服务于消费者的需要，个人按照自己的喜好行事而没有外部的强制干涉，国家在贸易中作为合作方而发生联系，每个人都得到了其他人所选择提供的服务而对方也是如此，没有人把牺牲强加在他人身上。"现在的诺奇克则认为，除了上述性质以外，资本主义还具有另外一面："国际性的掠夺，公司为了特权在国内外贿赂政府，而这些特权能够使它们免于竞争以及利用它们的特别地位来牟利，支持独裁政权——通常建立在酷刑上的政权——而这个政权也反过来支持这个如此界定的私有市场，为获得资源或市场版图而进行战争，通过监工或雇主来统治工人，公司隐瞒关于其产品或制造过程的有害作用的秘密，如此等等。"

现在的诺奇克对早期的诺奇克进行了反省，他开始接受平等的观念，主张帮助贫困者，赞同推进所有人福利的公共项目，强调社会团结，反对财富和地位的持续不平等，提倡对遗产的继承加以限制。尽管所有这些思想变化都是值得称道的，但是，我们不得不承认，让人们永远记住的仍然是那个早期的诺奇克，是作为《无政府、国家和乌托邦》之作者的诺奇克，是那个作为当代极端自由主义之代表的诺奇克。

姚大志

2013年7月31日于吉林大学前卫校区

---

[1] Robert Nozick，*The Examined Life：Philosophical Meditations*，New York；Simon and Schuster Paperbacks，1989，p.15.本文此后引证该书时只在文后用括号注明英文版的页码，即本书的边码。

[2] 这个关于"体验机"的思想实验最初是在《无政府、国家和乌托邦》中提出的，见诺奇克：《无政府、国家和乌托邦》，姚大志译，北京：中国社会科学出版社，2008年，第51—54页。

[3] 诺奇克：《无政府、国家和乌托邦》，姚大志译，北京：中国社会科学出版社，2008年，译者前言第24—25页。

献给特鲁德[1]

---

[1] 特鲁德（Gjertrud Schnackenberg）是诺奇克的妻子，著名美国诗人。——译者

第一章 导论

我希望思考人生，思考在人生中什么事情是重要的，以澄清我的思想——以及我的人生。我们大多数人——也包括我——的生活往往采用自动航行的方式，按照我们早年获得的自我观念和目标进行，仅有一些微小的调整。毫无疑问，以相对原封不动的方式毫无反思地追求先前的目标，这确有所得——在抱负和效率方面有所收获，但是当我们的生活被我们在青少年时期所形成的不完全成熟的世界图景来引导时，这也确有所失。弗洛伊德（S.Freud）生动地描述了幼年时期的强烈和持续的影响，以及儿童的强盛欲望、不正确的理解、受压抑的情感环境、有限的机会和有局限性的模仿机制如何固化为自己成年的情感生活和反应，以及对他们本人的持续影响。这种情况（至少可以说）是不如意的——其童年发挥持续不断的影响，其情感没有半衰期，对其援用限制法（statutes of limitations）又非常困难，你会设计出这样的智力物种吗？同样的话也适用于青年时期。认为青年人还无法知道足够多的东西，以能够设定或理解整个人生过程，这不是在贬低他们。假如在人生过程中学不到关于生活的任何重要东西，这会是令人悲哀的。

人生或生活不是这样的题目：哲学家在其研究中尤其能得到回报。给我们一些特殊的问题去解决，一些悖论去澄清，从某种角度和方面阐明难题，在一种精致的理智结构内推演或加以修正，而且，我们也能够阐明某种理论，从直觉原则推出令人惊讶的结论，玩智力游戏，而所有这些都能够满足明确的成功标准。但是，思考人生更像品味人生，这种思考带来了更全面的理解，但是它并不使人感到像手持接力棒那样越过终点线，而是使人感到更成熟了。

对人生的哲学沉思所展示的是一幅肖像，而非一种理论。这幅肖像也许由理论碎片构成——提问，区分，以及解释。幸福为什么不是唯一重要的事情？永生是什么意思以及它有意义吗？所继承的财富应该传给多少代？东方的顿悟学说有效吗？什么是创造性以及为什么人们一再延误从事有希望的计划？假如我们从来都没有情感，然而能够有快乐的感觉，那么失去的东西会是什么？纳粹大屠杀如何改变了人类？当一个人主要关心个人财富和权力的时候，为什么不对？信教者能够解释为什么上帝允许存在罪恶吗？在浪漫爱情改变了一个人的过程中，什么东西是特别珍贵的？什么是智慧，为什么哲学家如此爱它？我们应该如何对待理想与现实之间的鸿沟？某些现存事物比其他事物更实在吗？我们自己也能够变得更真实吗？然而，将这些理论碎片连在一起，就会构成一幅肖像。让我们想一想驻足在一幅画好的肖像面前会发生什么——比如说一幅由拉斐尔（Raphael）或伦勃朗（Rembrandt）或荷尔拜因（Holbein）所画的肖像——并且然后让它驻留在你的心里。也让我们想一想这与阅读有什么不同，如阅读关于某个人的临床描述，或者某种普通心理学的理论。

在检验人生本身时所得到的理解也会渗入到这种人生之中，并指引它的方向。过一种被检验的生活，就是画一幅自画像。伦勃朗从他的后期自画像中凝视我们时，他不仅是一个看起来像那样的人，而且也是一个了解和知道他自己就是那样的人，并带着所需要的勇气。我们明白他了解他自己。而且，他坚定地看我们（我们也一直在看他），正如他坚定地看他自己，他的神情不仅向我们表明他了解自己，而且也耐心地等待我们也变成同样真诚了解自己的人。

为什么一张人像照片总是没有一幅肖像画所能够拥有的深度？两者包含了不同数量的时间。一张照片是一幅“快照”，无论那个人是否摆好了姿势；它表现了一个特别的时刻，以及这个人正好在那个时刻表现出来的样子，他的表面所表现出来的东西。然而，在绘画所持续的若干小时里，肖像主体表现了一系列的性格、情感和思想，所有这

些都表现在不同的亮度中。画家把这个人的不同视觉印象综合在一起，这里选择一种外表，那里一块紧绷的肌肉，这里一抹光线，那里加深的线条，把以前这些从未同时展现出来的外表之不同部分组织在一起，产生出一幅更完好的肖像和更深刻的肖像。肖像画家能够在瞬间呈现的所有东西中抓住一个细小方面，并把它体现在最终的画作中。一位摄影家可能试图复制这一点，把一张面孔在不同时间的很多照片中的外表分离出来，叠加起来，然后组合在一起。这些瞬间选择组合在一起并最终打印出来的照片能够达到画作的深度吗？（这种实验值得一试，如果能够在高度操控的摄影过程中分离出相对于绘画来说特殊的东西的话，比如说，油彩的特殊色调所形成的效果，以及由适用于绘画的不同方法之组合所形成的效果。）无论如何，画家与所画人物待在一起的若干小时里，他能够知道一些在可视外表中无法表现的东西——这个人说了什么，他对待别人的行为方式——因此他能够增添或强调超出外表的深层细节。

画家把很长一段时间中的人浓缩为一种瞬间的形象，而这个形象是无法在某个瞬间充分展现的。因为与照片相比有如此多的时间被浓缩在一幅画作之中，所以我们需要——也希望——在它面前花更多的时间，让这个人得以展示。在我们自己的记忆里，我们也许会回忆一些人们，这种方式更像绘画而非快照，所产生的复合形象包含有一些细节，而这些细节产生于对我们很长时间视觉内容的剪裁；一位画家则是以更高的技巧和更有控制的方式在做我们在记忆中自然所做的事情。

浓缩也为小说——与电影相比较——所能够达到的丰富、深刻以及焦点的鲜明提供了基础。行为举止的一个突出方面能够在脱离其他方面的情况下用文字加以描述——而形象化的视觉则要照顾到同时出现的所有方面，而且作家能够把这些经过挑选的突出方面组合在一起，形成一个丰富的作品。当小说家一遍又一遍地提炼句子，以更精致和可控的方式形成作品，不仅细节得到了浓缩，而且其思想也得到

了浓缩。编辑电影，就是把已经拍好的不同胶片片段剪辑在一起——然而正如很多人所强调过的那样，电影也能够把来自不同角度和不同时间的特写和镜头组合起来，以达到浓缩的效果。

可能是因为，要花很多年来构思一部小说的内容，来构造它的组织结构——在这里想一想19世纪那些伟大的小说——所以它要比电影更厚重。思考以及艰苦的努力也可能花在提炼语言方面——正如贝克特（Beckett）那样——而且这种提炼是为焦点更加突出服务的。我不是在提出一种脑力劳动价值理论，这种理论聚焦于"思想的生产时间"，而忽视在天分和灵感方面存在的差别。我也不否认存在一些内容厚重的电影，其制作者已经对它们思考了很多年；黑泽明（Kurodawa）的《乱》和伯格曼（Bergman）的《芬妮与亚历山大》是近来的两个例子。然而，当所有其他事情都是相同的情况下，在某种事情上所投入的思想越集中，它的结构也就越精致，内容越丰富，并且负载更多的意义。人生也是如此。

人生中的行动充满了检验，不仅这些行动受到检验的影响，而且当集中反思的结果渗入这些行动时，它们的性质就出现了变化。在检验所产生出来的理由和目的之等级序列中，这些行动得到了不同的解释——其他的行动则被放弃了。而且，既然我们能够把我们生活中的各种构成因素——包括它的行动和追求——理解为某种模式的组合，那么当诸如反思这样的另外一种不同的构成因素被添加进去的时候——就像添加一种新科学数据以形成一种曲线——一种新的总体模式就产生了。于是老的构成因素也得到了不同的看待和理解，正如先前的科学数据现在被看作适合于一种新的曲线或等式。这样，检验和反思不仅仅与人生之其他构成因素有关，而且它们也被添加进人生之内，与其他构成因素并存，并且它们的存在导致形成一种新的总体模式，而这种新的总体模式将改变对人生之每一部分的理解。

只有为数不多的一些书试图讨论一个成年人——我是指完全成熟的人——能够相信什么。我想到的有亚里士多德（Aristotle）的《伦理

学》、马可·奥勒留（Marcus Aurelius）的《沉思录》、蒙田（Montaigne）的《随笔集》以及萨缪尔·约翰逊（Samuel Johnson）的散文。即使对于这些书，我们也不能简单地接受他们所说的所有东西。作者的声音绝不是我们自己的声音，作者的生活更不是我们自己的生活。无论如何，发现另一个人的观点正好与我们的相同，其特殊的感觉也与我们一样，并且在什么是重要的事情上看法也相同，这是有点让人感到窘迫的。尽管这样，我们仍然能够从这些书中受益，能够在他们的指引下来考虑和反思我们自己。这些书——以及一些明显还不够完全成熟的书，例如梭罗（Thoreau）的《瓦尔登湖》和尼采（Nietzsche）的作品——引起或促使我们同他们一起思考，但我们则按照我们自己的方向前进。我们与我们所读之书并非是同一的，但是没有它们，我们的人生就会呈现出另外一种样子。

尼采借查拉图斯特拉之口说："这是我的道路，你的在哪里？……共同的道路——并不存在。"我不是像尼采那样主张，共同的道路并不存在——我只是不知道而已，虽然我确实想知道我们为什么对它如此渴望。尽管如此，这本书试图——尽可能开放、真诚和富有思想地——展示的全部东西就是我自己对人生的看法。然而，我也追问——不仅是在这里而且是贯穿全书——什么是你的道路？也许这个问题听起来可能是好斗的，就像提出一种挑战：如果你不赞同我的观点，那么就请提出一种更正确的观点。而实际上，这等于是收回了我的这种主张，即只展示一条道路。但是，我是作为一个人类同伴来追问的，仅限于我知道和重视的东西，仅限于我能够了解和描述的意义，而且我也希望向别人学习。我的思想所要达到的目标不是获得你的同意——而只是暂时把它们与你的反思放在一起。

我没有像苏格拉底（Socrates）那样说，未经检验的生活是不值得过的生活——没有必要如此苛刻。然而，当我们按照自己深思熟虑的思想来指引我们的生活时，它在这时就是我们的生活，即我们所过

的生活，而非别人的生活。在这种意义上，未经检验的生活不是一种完全的生活。

对生活的检验利用了你所能利用的任何东西，并且彻底地塑造了你。要把握另一个人关于生活所得出的结论是什么，如果我们不了解适合于这些结论的这个人是什么样的，不了解谁得出了这些结论，那么这种把握对我们来说是困难的。因此，我们需要与这个人相逢——柏拉图（Plato）早期对话中苏格拉底的形象，福音书中耶稣的形象，在其随笔中侃侃而谈的蒙田，以自传方式说话的梭罗，其言行得以记载的释迦牟尼。为了评价和思考他们告诉了我们什么，我们就必须评价和思考他们是什么样的人。

自柏拉图以来的哲学传统一直试图表明，合乎伦理的行为会给我们带来福祉或增加福祉，并以此为伦理学奠定基础。为了体现出这点，一个人要首先理解在生活中什么东西是重要的，然后再按照这些条件描述伦理行为的作用和重要性。我的沉思也从同伦理考虑有一段距离的地方开始；与伦理学保持一段距离，这有助于我们超出道德矫正来理解什么东西会占据我们的生活，而在这个时代，人们不再渴望得到道德上的帮助。当伦理学只是在后来出现在场景中的时候，它也仅占有非常小的空间，而在此之前的讨论不受它的影响。如果一本关于人生的著作像一幅透视性的绘画，这幅画的重要主题在前景中显得更大，每件东西的大小与特色都与其重要性相称，这也许会更为合适。读到本书结尾的读者将会使她的思想回到先前读过的东西，并按照后来产生的伦理学来重新理解它，犹如她穿越一幅绘画进入后景，并且转过身来从这个新的和独特的视角来看她先前看过的景象。

当我现在对生活中什么东西是重要的加以反思的时候，我所写的全部东西都是我当前的理解，其中某些部分来自我对其他人所理解的东西所做的理解，而且这种理解无疑会发生变化。在一个人要发表自己的著作之前，他不是应该谨慎地等待自己的思想完全成熟甚至只在死后才出版吗？但是，这样的话，思想就会在某些方面衰减——比如

说在活力或生动性方面。其他人的一时之谈，仍在生发的思想，这些东西能够推动我们去思考。

我们不想信守某种特定的理解，也不想禁锢于其中。这种危险对于著书立说的人特别严重。在公众的思想里或他们自己的思想里，他们能够轻易地认同某种特殊的"立场"（position）。我早期曾写过一本政治哲学的著作，这本著作提出了一种与众不同的观点，而这种观点我现在看来是非常不当的——我在后面会再次说到这个问题——因此我特别感受到改弦更张以使人们忘却或逃避过去的困难。一些人在交谈中通常想让我继续坚持那种年轻时的"极端自由主义的"（libertarian）立场，即使他们自己也拒绝这种观点，并且大概也会希望任何人都没有持有过这种观点。在某种程度上，这归咎于人们的心理机制——我在这里也是说我自己。一旦把人们分门别类并且断定他们在说什么，我们对于会让自己重新理解他们和重新对他们加以分类的新信息就不再持有欢迎的态度了，而且，特别是当我们已经为此花费了很多精力的时候，我们会对他们逼迫我们为此投入新的精力而愤愤不平！尽管带有一些悲观，但是我愿意承认，这些沉思也许能发挥其阻止万有引力的作用。

无论如何，我希望在这里展示的不完全是立场。当我年轻的时候，我曾认为在每一个问题上持有自己的观点是重要的：安乐死，最低工资立法，谁会赢得下一年美国棒球大联盟的冠军，萨科和（或）范塞蒂是否有罪，[1]是否存在必然的综合真理——你就列举吧。当我碰到某个人在一个我甚至还没有听说过的题目上持有某种观点的时候，我也感到需要形成自己的观点。而现在我觉得可以非常轻松地说，我在某个事情上面没有什么观点，而且也不需要持有什么观点，即使某个话题引起了激烈的公共辩论。因此，我对自己的早期态度感到有些茫然不解。严格地说，这不是我过去固执己见；我那时对改变观点的理由持完全开放的态度，而且我也不企图把自己的观点强加给他人。我当时只不过是持有这样或那样的某种观点而已——我是"富有

观点的”。也许观点对年轻人特别有用。哲学也是这样的一门学科：它看来在自由意志、知识的本性以及逻辑的地位等问题上鼓励人们发表观点、“立场”。无论如何，在这些沉思中，只对相关的问题给予深入细致的思考，这就足够了，这可能也会更好。

我在这里表达的东西是对我们的存在之整体的关切；我希望对你们的整体存在表达看法，并且从我的整体存在来写。这些说法的含义是什么：什么是我们存在的部分，什么是我们存在的整体？柏拉图区分开了灵魂的三个部分：理性部分，勇敢部分，以及欲望或激情。他按照这种顺序排列这些部分，认为和谐的生活——也是最好的生活——就是这样的生活，即理性部分统治其他两个部分。（我们也可以寻求比这种一个部分统治其他两个部分更为和谐的关系。）众所周知，弗洛伊德提出了区分不确定的相互关系的两种方式：一种是自我（self）分为自我（ego）、本我（id）和超我（superego），另外一种是意识的模式分为意识和无意识（以及前意识）——而近来更多的心理学家提出了其他的分类。一些学者主张，存在一种自我的想象力部分，很难将它与理性的部分简单地以线性方式排列在一起。东方的学说也说到力量中心和意识水平的分层。甚至自我也许最终只是一种特殊的结构，只是我们的整体存在的一个部分或一个方面。也有人主张，存在一个精神的部分，它比所有其他部分都更为高级。

现在哲学领域的实际情况是，说者和听者是相同的部分，即理性的心灵说给理性的心灵。这不限于只是谈论理性本身；话题也包括人的存在的其他部分，宇宙的其他部分。然而，说些什么，对谁说，说者和听者，都取决于心灵的理性部分。

不过哲学史展示了一幅更加丰富多彩的画面。柏拉图论证和发展了抽象的理论，但是他也讲过萦绕于记忆中的动人神话——关于洞穴中的人们、关于把灵魂分为两半的神话。笛卡儿（Descartes）把他最有力量的作品植根于那时所谓的天主教徒的冥想实践中；康德（Kant）表达了他对两样东西的敬畏，“头上的星空和心中的道德

律”。尼采和克尔恺郭尔（Kierkegaard），帕斯卡（Pascal）和普罗提诺（Plotinus）——你还可以继续列举。然而目前关于哲学的支配性观点已经被“净化了”，它抛弃了传统，现在理性的心灵（只是）对理性的心灵说话。

这种纯化的行为具有一种真实和永久的价值——我想我的下一部作品将会讨论这种更朴素的美德。然而，没有任何决定性的理由要求所有哲学都这样做。我们原本是作为这样的人们来探索哲学的：我们想思考事物，而哲学正好是思考事物的一种方式；它不需要排除散文作家、诗人、小说家或其他符号作品之作者的方式，而这些方式以不同的方法追求真理，并且也关心真理以外的事情。[2]

这样的哲学会使我们的存在之每一不同部分说给其对应的部分，还是每一部分说给所有的部分，或者这种言说是同时发生的还是先后发生的？这样一本著作不会是一种类型的作品和声音的大杂烩吗？我们不是应该充分利用劳动分工，让每一种类型的作品去做它能做的最好事情，而哲学作品只包含推理、论证、理论、解释和深思，从而明显不同于格言、歌剧、故事、数学模式、传记、寓言、疗法、信条以及催眠术？但是，我们存在的不同部分本身不是可以这样分开的。要对它们说些什么，就需要把它们放在一起，需要提供一种如何把它们结合在一起的模式。即使这种努力最终失败了，它也能够激起我们潜在的需要，从而服务于这些需要。

曾经有一个时代，哲学让人想往比仅是思想内容更多的事情。苏格拉底问道：“雅典的公民们，你们只关心自己如何能够赚到更多的钱以及提高自己的名望和特权，而对于真理、智慧和改善你们的灵魂，则既不考虑也不关心，你们难道不感到羞耻吗？”他说的是我们的灵魂状态，而他由此让我们看到的则是他自己的灵魂状态。

---

[1] 萨科（Ferdinando Nicola Sacco）和范塞蒂（Bartolomeo Vanzetti）是两名意大利移民，在1920年美国马萨诸塞州被控犯有谋杀罪，于1927年8月23日被执行

死刑。他们死后，这项审判引起了大量批评，很多人认为他们是因其无政府主义的政治信念而被判有罪的。——译者

[2] 从其本性来说，哲学的思考和追问最终能够产生的东西不是詹姆斯（James）或普鲁斯特（Proust）的小说，而是更像智力更高的火星人的初级人生课本之类的东西，是这样吗？

第二章 死亡

人们说，没有人能够认真对待他或她自己死亡的可能性，但是这种说法并不完全正确。（每个人是否都能认真对待他或她自己生活的可能性？）在父母去世之后，一个人自己的死亡确实变得对他来说真实了。在此之前，一直有人“据推测”会死在他的前面；现在则没有人挡在他与死亡之间了，这样就该“轮到”他了。（这意味着死亡也要排队？）

然而，细节可能模糊不清。作为家里唯一的孩子，我不知道是否年长的孩子会先走。阿德墨托斯（Admetus）做得非常过分，以致要求他的父母替他去死——后来他也这样要求他的妻子阿尔刻提斯（Alcestis）。[1]我82岁的父亲现在饱受病痛折磨，而我的母亲已经去世十多年了。在对我父亲感到关心的同时也有这样一种思想，即他正在为我指示道路；我现在怀疑我是否也能活到80多岁，而且（这不是什么让人高兴的事）也许会遭遇同样的病痛折磨。自杀的人们也为他们的孩子表明了一条道路，以父母的身份允许他们结束生命。这样，生命就以基因开始，以验明正身结束。

我认为，人们不愿意死的程度取决于他还有多少没有做完的事情，取决于他仍然留有多少做事的能力。他觉得已经做完的重要事情越多，仍然留有的能力越少，他会更愿意面对死亡。当他们结束生命的时候，如果还有可能做很多过去没有实现的事情，这种死亡被称为“早逝”。但是，当你不再有能力去做还没有做完的事情时，或者当你做完了所有你认为重要的事情时，这时——我要说——你不应该如此不愿意死。（然而，如果没有什么重要事情是可能的或未做完的，而某些人仍然继续活着，那么这种活着不是人生的一种重要方式吗？而且，即使已经做完了你认为重要的每件事情，难道你不可以给自己设

定一种新的目标？）原则上，当死亡迫近的时候，一个人的遗憾会受到还没有做完的所有重要行动的影响。然而，某些特别强烈的希望或成就可以作为其余事情的代表；他可能这样想，“我从未设法去做那些事情”，或者“既然这些事情已经存在于我的人生中了，我能够从容面对死亡”。

公式能给这些问题带来更大的精确性吗？我们可以把一个人对自己一生的遗憾看作，他还没有做完的重要事情（这些事情是他过去能够做的）与他已经做完的重要事情之比。（按照这个公式，他没有做完的事情越多，或者他已经做完的事情越少，他的遗憾就越大。）他对自己生活的满意程度可以按照正好相反的比率来确定，这样，他已经做完的事情越多，或者他没有做完的事情越少，他的满意程度就越大。而且，在其死亡那一刻他的遗憾——不同于他对自己整个生活的遗憾——可以被看作取决于死亡减少他所做的事情的程度，即他还没有做但他现在仍然有能力做的重要事情的百分比。虽然我们不能使这样的测量很精确，但是注意到这些比率所导致的结构，这还是有启发意义的。

随着逐渐变老，减少了做事情的能力，从而也减少了在死亡那一刻的遗憾总量。在这里，相关的能力是指某个人自认他拥有的能力，而逐渐变老的过程则改变了他的这种观念。但是，通过尽量减少你一直拥有的能力的方式来试图减少你在死亡时的遗憾，这不是一种好的生活策略。因为这会减少你在生活中做事情的总量，从而增加你对自己整个生活的遗憾。只是简单地减少你希望去做的重要事情，这没有用；虽然这可能会影响到你遗憾的心理程度，但是它不会影响到你一生的遗憾列表（regret-table）的状况，因为它是由你在一生中所做事情与未做事情的比率确定的。普通的道德显然是清楚的和平凡的：我们应该做值得去做的事情，用应该去用的方式。

这些沉思的一个主要目的是探讨什么事情是重要的——不是在为死亡做准备，而是为了提升生活。不可否认，避免最糟糕的命运是重

要的——避免为了维持生命而陷入瘫痪和昏迷状态，避免被迫看见你所爱的人们备受折磨等——但是我的意思是指那些积极的、美好的事情、行动和生存方式。至于那些被心理学家列入典型名单的东西，而它们构成了"积极的心理健康"——诸如是健康的和自信的、有自尊、有适应能力、关心他人等——我们可以假设我们的主体已经拥有了这些特性。这样问题就变成了：对于那些已经达到了这些特性所提供的起飞平台的人们，他们应该如何生活？（引入已经拥有这些特性的假设，只是作为一种思想实验来引导我们把注意力转向其他的问题；即使不能事先充分地拥有这些特性，我们也能追求并得到这些重要的事情。）

一些人在死亡之前经历了很多折磨：虚弱，不能走路，或不能在床上自己翻身，持续的痛苦，害怕，身体功能的丧失。我们在提供了我们力所能及的所有帮助之后，我们能够同他们一起分担他们正在遭罪的事实。他们无须独自遭罪；无论这样是否能够减少他们遭受的痛苦，它都能够使其变得更可承受。我们也能够分担某人死亡的事实，暂时缓解因死亡切断了与其他人的联系所产生的危机。通过分担某人的死亡，我们认识到，某一天我们也会同其他人分担我们的死亡的事实——某一天我们的孩子会安慰我们，而分担我们的死亡的这些人也会轮到他们分担他们的。把当前的处境与未来的处境放在一起，我们就能够感受到这种关系的两端，就能够同时成为安慰的给予者和接受者。什么东西是重要的：是我们分担别人死亡的事实，还是我们这次所占据的特殊位置？

我发现我不愿意有这样的想法：我从事的主要事情已经完成了一大半。由于还有余地来确定这意味着什么，所以我通过创造新的中点来调整一半的界限。"还不到人生的一半"——在30多岁或40岁之前，这样的说法还管用；"大学毕业后职业生涯的一半"，直到45岁时我都接受这种说法；而"大学毕业后到死亡的一半"，这种说法接近我现在的状况。以后我仍需要发现另一个还不是那样远的中点，而且至少在

年老之前，我希望继续进行这样的调整，以使我感觉离一半还有一小段距离。所做的这一切都是为了让我觉得，前面还有与后面一样多的时间，正如前面还有与后面同样多的好事。让人感到奇怪的事实是，即使我嘲笑自己通过不断移动边界来创造新的特殊中点和不同的第二个一半，但是它仍然管用！

死亡并非总是把一个人的生命边界标示为存在于生命外面的终点；有时候它也是那种人生的一部分，并继续以某种重要的方式讲述它的故事。苏格拉底、亚伯拉罕·林肯、圣女贞德、耶稣以及朱利叶斯·恺撒，所有这些人都有这样的死亡：这种死亡是其人生的另外一幕，而非简单的结束，而且，我们能够把他们的人生看作朝向这些永垂不朽的死亡的过程。并非每一个因其信念或生活方式而受害的杰出人士的死亡都会变成那个人生命的一个活生生的部分——例如，甘地（Gandhi）的死亡就不是。当死亡确实构成了一个人的圆满时，它是否因此而更受欢迎？

我们不愿意相信我们的全部存在都会在死亡中被抹去；我们觉得自己拥有更深层的存在，能够超越生命的单纯终止。然而，那些关于"死后"及其证据的作品看起来都是幼稚可笑的。无论死后继续存在的东西是什么，它或者无法同我们交流，或者有更重要的事情去做，或者认为我们很快就会发现——我们应该投入多少能量以便向转世投胎的胎儿发出信号？

假如死亡不是灭绝——仅仅假如——那么它会是什么样子？（即使我们认为不灭是极其不可能的，但是如果我们假设存在着这种可能性，我们就可以思考什么东西会接踵而至。）我的猜测——不比任何人的其他猜测更好——是，它会具有这样一种特性，非常像印度或佛教传统中的冥想状态，包含有意识的状态，也许其中包括意象（但不是身体的知觉），一种类似于定（samadhi）、涅槃（nirvana）或顿悟（enlightenment）的状态。

或许每个人在死亡中都永远处于一种最高的和最真实的状态，一种她在自己的一生中无需化学药品等的帮助而能确实达到的状态。这种状态的实现是冥想大师（据说）以平静和镇定的态度面对死亡的理由吗？或许死后不灭不是一种永恒的永生，而更像是一种接踵人生而来的暂时性的回光返照，一种除非得以继续组织和发展否则就会逐渐消散的状态。

按照这种观点，不灭也不是完全让人欣喜的；一个人可以在达到他自己能够达到的最高意识状态之前死去，他也可以决定自己去选择一种更低的状态。然而，与永远占据最低的状态或中等状态相比，永远停留在你设法确实达到的最高状态是一种更令人欣喜的前景。毫无疑问，无论是处于什么情况，我们都会欢迎有额外的机会——如果我们确实得到了一个额外的机会，但是没有认识到它是第二个机会，而是像第一个那样把它挥霍掉，那么这会是一种讽刺。

相信这样一种理论，这可能是美好的，但是真理不是更严酷吗？此生是能有的唯一存在，死后能有的只是虚无。甚至在思考死亡时，我也发现更有益的是思考更光明的选择，而且我既不倾向于认为事情就是那个样子，也不倾向于认为在任何情况下我们都应该在那种基础上生活。即使基于这种更严酷的观点，我也不愿意简单地把死亡称为终结（finis）；起码我希望说，它将始终是这样的，即我们曾经是其所是，也曾以我们所生活过的方式来生活；因此，我们的人生能够对相关的他人变成一种永恒的可能性。

我有时想知道，不喜欢阴暗的或悲剧性的观点是不是肤浅的一个标志。非常不同的气质难道不能是同样适宜的？那些伟大的作曲家每一个都有独一无二的价值；我们不希望他们中的任何人以别人的风格来创作。对于我们这些人来说，也有正当的自由空间。

灭绝给人的感觉是阴沉的，然而永生也适合于更阴暗的观点。下面这种情况在目前看来有些像科幻小说。某一天，计算机程序将能够捕捉一个人的智力模式、人格类型以及性格结构，以致后代可以重新

得到它们。这样就会实现永生之两个方面中的一个：作为一种别人可以感受到的统一的个人人格类型将继续存在下去。另外一个方面是能够继续体验事物和行动——如果对某个人进行压缩的程序能够控制一台计算机，而这台计算机又活动于世界之中——这个方面也会部分地得到实现。这样，永生不一定完全是一件好事。正如一个人的想法能够被滥用或被庸俗化，以后的文明也可能会利用或滥用某个人的个人人格，用它来服务于某些计划或目标，而这个人以血肉之躯活在世上的时候是绝不会同意这些计划或目标的。而且，牵涉其中的也许并不仅仅是你的"个人人格"。如果"你的"程序被输入进一个有机体及其经验之中，然后启动它，那么这个拥有这些经验的有机体难道不是你？这样，未来的文明可能是天堂和地狱的最终创造者，给予人们以正义的赏罚。

肉体死亡之后还能继续存在的愿望是否来自一个具有比我们在地球上能为自己找到的更大目标的欲望，一种我们在另外一个世界会从事的任务？我们可能认为，我们所有人在那里都有成就自己灵魂的任务——灵魂可能不是我们生而带来的东西，而这是一种更难以完成的任务，因为我们不能确切地知道灵魂追求的是什么。这个任务也许不仅仅是我们要成就我们自己的个人灵魂，不仅仅是把灵魂编织在一起成为马赛克那样的东西。在回应世界的全部实在、这个世界在其复杂的相互关系中的过程、它的美丽以及它最深层面的法则的时候，在了解我们的全部存在在这个世界内部的所有层面中所处位置的时候，我们被驱使把实在看作是一种含义深奥和精妙无比的创造物。无论它实际上是不是通过一种创造活动而产生出来的，我们都会被驱使来描述和感受这样一种创造的某些方面，并且为此而进行的探究也会得到充分的回报。想一想有一天在某个地方，单独或一起，我们也会有进行这种创造的机会，并且在那里我们正发现有一种可以从事这种创造活动的方式，这种想法是令人振奋的（也是使人清醒的）。这样，当我们自己的机会来临时——也许是一种甚至会让我们的创造者感到高兴

和惊讶的机会，我们的任务就是尽可能多地认识实在，以及尽可能地变得有能力从事令人愉快的创造工作。（我们与我们的创造者的关系是一种师徒关系？）

近来在宇宙学中有一种纯思辨的理论认为，黑洞可能就是新近被创造出来的宇宙，而技术也有能力创造出这样的宇宙。以非偶然的方式来塑造这样被创造出来的宇宙的特殊性质，也许有一天这也是可能的。这里有一个更极端的思辨：在死亡时，一个人的组织起来的能量——有人会说是精神——变成了一个新宇宙的支配性结构，而这个新宇宙恰好正是她在死亡的那个时候和那个地方突然冒出来的。这样，这个被创造出来的新宇宙的性质就会取决于她在自己一生中设法达到的实在、稳定、平静等的水平。而且，然后她也许会永远地存在下去，作为那个宇宙中的上帝。这种永生起码不像通常描绘的那样让人厌烦。无论如何，既然很多十分令人恐怖的宇宙也会以这种方式被创造出来，所以我们会希望，在死亡时只有某些种类的组织起来的能量能够成功地构成另外一个宇宙。（我们是否应该因为我们的上帝具有这样一种性质而感谢他，而这种性质能够使宇宙在广大的范围里具有稳定的科学规律和过程以及自然的美丽？）这样，人生的终极格言就会是：过这样一种生活，就像在你的想象中一个宇宙被创造出来那样。（这些东西有点像一个立即起航以拯救希望的自大狂，它们是令人振奋的思辨还是使人悲哀的象征？）

当我最初思考永生的时候——永生涉及我们据信能够达到的意识和存在之最高状态，毫无疑问，我之所以愿意从事这种关于永生的探讨，在很大程度上是因为我关心我们现在的存在和意识。然而，我们也可以从相反的方向来进行这种探讨。首先我们来看什么样的永生观念是最好的——永生延续非常长的时间，然后现在就按照这种方式来生活（就这是可能的而言）。无论是否存在另外的永生，现在就应该以这样的方式来生活，就像永生会继续和重复（而不仅仅是取决于）你自己以及你的生活的某些方面。

然而，某些特殊的事情只是在很少的、有限的情况下才是可欲的。如果不存在行将来临的永生，那么哪种做法是最好的，是为这样一些有限的事情而努力——从而也不会担心它最终变得让人厌烦或使人感到不满，还是为最好的事情而努力——（但是）这种努力基于这样的假设，即它以及它的所有选择都会永远地继续存在下去？我希望说，我们应该以这样的方式来生活，似乎我们的生活和存在的某些方面是永恒的。如果我们完全是有限的，那么以这种方式生活就更为重要了——正如我倾向于认为的那样——因为由此可以把我们与庄严的永恒联系在一起，如果不是事实上联系在一起的话。

然而，我不确定，我们是否应该这样迷恋于存在下去。为什么我们希望听到的是这样的说法：我们在时间中继续存在，死亡出于某种未知原因是不真实的，是一个暂停而非一种终结？我们真的希望一直继续存在下去？我们希望永远拖着自己衰老的身体到处旅行？我们是希望在某种意义上继续作为“我”——一个（变化了的）意识中心——而存在，还是希望并入一种更广大的、已经存在的意识中心，以便不错过任何露脸的机会？然而这样，我们有多么贪婪？有没有一个点，在那里我们可以说足够了？

我理解这种迷恋于一直持续到终点的生存冲动，然而我发现另外一条道路却更有吸引力。在经过了一种丰富的人生之后，一个人如果仍然是精力充沛、思想敏锐和做事决断，那么他就可以严肃地选择为了他人或某种高尚和正派的事业而过一种冒险的生活，或者为此而献身。这个决定不应该轻率地或过于迅速地做出，但是在自然的终点之前的某个时候——目前健康水平所建议的年纪是在70与75岁之间——一个人可以把他或她的思想和精力引向以更戏剧性的和更危险的方式来帮助别人，而更年轻、更谨慎的人们则不愿意冒这样的风险。这些活动可能包含巨大的危险，如护理病人会冒健康的风险，把自己置于压迫者与被压迫者之间会冒身体伤害的危险——我心里所想的是那些甘地和马丁·路德·金所从事的和平活动和非暴力抵抗，而不是治安维

持人员追捕违法犯罪者的活动——或者在充满暴力的地区从事援助工作。利用这种行动自由——这种行动自由是通过冒严重风险的意愿而获得的，人们的聪明智慧将会发明有效行动的新模式和新类型，而这些行动是能够为其他人独自或共同效仿的。这样的道路不会适合所有的人，但是某些人会认真考虑把自己的倒计时余生用于有益于他人的勇敢的和高尚的事业，用于促进真、善、美或神圣的事业——不要准备优雅地离去告别，也不要为生命之光的熄灭而怒气冲天，相反，在接近终点的地方，应该让生命之光发出最耀眼的光芒。

---

[1] 阿德墨托斯是希腊神话中的英雄。——译者

第三章 父母和孩子

据我所知，没有什么纽带比成为父母更为牢固了。生育和抚养孩子，这赋予了一个人的生活以实质性内容。这样做了起码说明你生活过了。孩子们本身就形成了一个人的实质的一部分。尽管他们不再服从你，也不服务于你的目的，但是他们仍然是你机体的一部分。父母存在于他们孩子的无意识之内，孩子存在于他们父母的身体之中。（一对浪漫的伴侣居存于灵魂中。）与孩子的联系肯定包含最深切的爱，有时候也有烦恼或生气或伤痛，但是它并非只是存在于情感的层面。说我爱我的……手，这既不确切，也没有什么意义。

在描述我所知道的事情之价值和意义时——现在我写的是一个人生活中的孩子，后面是性和异性的爱——我承认这些价值和意义也能够按照其他的路线被发现。我希望，其他人也能提出和检验他们特别了解的那些特殊的（和共同的）价值和意义。

孩子们形成了你所拥有的更广泛认同的一部分。把实现你自己雄心的负担放在他们身上，或者使他们感觉到任何这样的负担，这都是不合适的。但是，你仍然能够感觉到，他们的品质在某种意义上也是你自己的品质，而且在你更广泛认同的劳动分工中，他们承担了某些任务。父母的成就也许会对孩子构成负担，而孩子的成就则会增加他们父母的成就感，这种不对称看起来是不公平的。

为人父母有助于一个人变成一个更好的孩子，其父母的一个更宽容、长大了的孩子，一个现在必须像父母那样行事的孩子。对其父母来说，这种成为父母的转变的一个部分是明显的：当其父母不再能够完全自理时，他们来负责照顾。这种转变的另外一个部分是为他们之间关系的现状负起责任。当孩子年少的时候，管理这种关系，监护它和使它保持平稳，这是父母的任务。也许经过某个短暂的时期，责任

就变得更平等了，然后，在不知不觉中维持这种关系就变成了现在已经长大的孩子的任务了，而且有时要哄父母，逗他们高兴，避免刺激他们的话题，安慰幸存下来的那一个。如果青春期有时候以反叛其父母为标志，以及成年以变得独立于他们为标志，那么标志成熟的东西就是变成其父母的保护人。

在《李尔王》中，[1]科迪莉亚变得逐渐成熟起来。在开始时，她是绝对的、纯粹的诚实的典范，她没有努力去宽容李尔的情感，没有帮助他在公共场合脱离窘境，拒绝夸大自己对父亲的爱，所给予的爱“不多不少，按照我所承担的义务”。爱的表达应该是没有束缚的，但是科迪莉亚感到怀疑，如果她的两个姐姐完全爱李尔，那么她们为什么要结婚呢。于是，她宣布她将给他一半的爱。因为科迪莉亚同李尔住在一起，所以她特别应该知道如何对待他和逗他高兴，知道如何管理这种关系并使其得以维持。她痛苦地学到了这一切。当李尔后来说她有理由恨他的时候，她回答说：“没有理由，没有理由。”然而，李尔的这种说法是正确的，即她比她的姐姐们有更多的理由。第一幕中的科迪莉亚有可能会宣布说，因为她遭受了如此这般程度的苦难，所以她确实有如此这般程度的理由，并坚持按照她细心观察到的情况把准确的真相陈述出来。但是，在她遭受了自己的苦难之后，以及李尔也遭受了自己的苦难之后，科迪莉亚具有了表达她的爱的能力；她说到了他和她在一起的生活，而没有宣布她只给他一半的爱。她已经学会了说——以及感觉——她“没有理由，没有理由”恨她的父亲。

长大是一种不再是孩子的方式，从而是一种与其父母如何相处的方式，不仅是要像其父母那样行事，而且也不再需要或期望父母像自己那样行事；另外，这也包括不再期望世界是一种象征性的父母。现在要想从世界那里得到某种象征性地代表了我们父母的爱的东西，这个任务是不可能的。可能的是为那种爱发现一种替代物，某种对于现在作为成年人的我们也能够发挥相同功能或类似功能的东西。某种东西的替代物与被象征的这种东西本身之间的差别是错综复杂的。然

而，长大成人和达到成熟取决于能否掌控这种差别，而且——无论如何怀念过去——也取决于能否转向一种适合于成年人的替代物。这时你就会发现，你的父母一直是多么爱你们。

把某种东西馈赠给其他人是关心他们的一种表达，而且它会强化他们之间的纽带。它也标志着，而且有时也许会创造出，一种扩展了的认同。接受者——孩子、孙辈的孩子、朋友或其他任何人——不需要赢得他们收到的东西。虽然在某种程度上他们可能已经赢得了馈赠者的持续的爱，但是已经赢得这种权利的是捐赠者——这是一种通过馈赠物来表达和服务于她的关系纽带的权利。

然而，有时候所收到的遗产经过了好几代的传递，传到了原始创业者和捐赠者根本不认识的人手里，于是产生出财富和地位的持续不平等。他们收到这些遗产，既不是她的密切纽带的表达，也不是其产物。如果她把自己挣来的东西传给了她喜欢和挑选的那些人，而这看来是合适的，那么当这些其他的人得到了这些东西时，我们就不确定这是不是合适的了。所导致的不平等看来是不公平的。

一种可能的解决办法是重新设计遗产制度，以使税收从人们能够遗赠的财产中扣除掉他们经由遗产而收到的东西的价值。这样，人们只能把其遗产（总额）中他们自己增加的那部分数额留给别人。一个人可以把遗产传给她选定的任何人——配偶、子女、孙子或孙女、朋友等。（我们可以增加另外一种限制，即这些人全都是已经存在的人——或妊娠中的人，而他们与遗赠者之间存在实际的联系和关系。）无论如何，不应该允许收到遗产的人们把这些东西同样继续传下去，尽管他们可以把自己挣来的和增加的东西传给自己选定的任何人。一份遗产不可以一代接一代地传下去。

这种简单的扣除规则不能完全解决下一代自己设法集聚财富的问题——继承的财富能够使其积累变得更容易——但是它是一个有用的经验规则。[2]允许一个人做出很多遗赠，但是限制它们只传一次，不可以再重复或反复传下去，这体现了对关爱、情感和认同的纽带之现

实和重要性的尊重，而虽然没有限制它们只传给一代人——可以直接传给孙辈的孩子——但是它们不能继续延伸以致包括没有个人实质关系的空壳继承权。

人们可能会问，如果所关心的东西是个人纽带的现实和价值，那么为什么不允许一个继承人把遗产继续传下去，而无须首先从其财产中扣除掉他已经继承的份额？毕竟，一个继承了财产的人与其孩子、朋友以及配偶之间的纽带，肯定也能像他与遗赠财富给他的那个人之间的纽带一样牢固。而且，很多哲学家——例如黑格尔（Hegel）——以这样的方式做出了评论：所挣得的或创造的财产是自我的表达，也是自我的一个组成部分，因此一个人的认同或人格能够体现在或扩展到这样的创造之中。当原始的创造者或挣得者把某种东西往下传的时候，其自我的一个相当大的部分参与了并且构成了这种创造活动，而当一个非挣得者把某种他收到的而非创造的东西往下传的时候，情况就绝非这样。如果财产权是对某物的权利（消费、改变、转让、用掉和遗赠它的权利），那么在遗产中并非所有这些权利都得到了转让，特别是遗赠那份财产的权利没有得到转让——这种权利属于原始的挣得者或创造者。

为了防止极其富有的个人使其所有直系后裔变得富有，我们可以给遗产制度增加一个规定，即所指定的个人接受者必须已经存在。这种进一步的限制可能会遭到反驳，即使第一种限制没有受到反驳。请考虑下面的反驳，而这个反驳是戴维·诺奇克向我提出的。一个将要死亡的、没有孩子的男人是否可以把他的精子捐给精子银行，并且希望合法地留下一笔遗产给未来由这些精子而出生的孩子或孩子们？而且，如果我们允许这种情况，那么我们是否愿意允许把钱直接留给现有孙辈孩子的某个人立下一份附加条款，即把钱也留给仅在他死后若干年内行将出生的任何孙辈孩子？是否有某种原则性的方法可以使我们允许这些情况，然而限制财富创造者可能产生出这样的延伸关切，即让他们家族的财富和权力一代代传下去。（我并不认为最后一点证

明了任何重要的实际联系，而这种实际联系是必须满足的一个条件。）也许下面这种更弱一些的限制就足够了：一个人不可以把遗产留给两个未出生的人，而这两个人在家族世系图的现有最终分支中属于不同代的后裔。显然第一个条件仍然有效：从一个人能够遗赠的财产中所扣除的数额是这个人自己已经继承的东西。

请注意，如果潜在的接受者的行为不能令人满意，那么就可以用不遗赠来施加（明确的或隐含的）威胁，由此这种遗赠的权力也可以带来支配的权利。我们可以推测：很多富人关心的东西与其说是能够增强和表达这种个人关系的纽带，不如说是这种支配的权力和继续控制。如果根本就没有任何遗产制度，这对他们顺从的孩子或亲友会更好一些。

富人们把他们的时间用于积累金钱以及花掉它；他们能够把这些金钱传给他们的孩子。我们其余的人能够给我们关心的那些人留下什么？我把时间用于思考事物、阅读、同其他人交谈并倾听、学习某些科目、旅行、观察。我也希望把我已经积攒起来的东西——一些知识和理解——留给我的孩子们。想象有一种药丸能把一个人的知识包在里面并把它交给他的孩子们，这是令人愉快的。但是这样，富人难道不会设法也为自己购买这种药丸？也许科学知识和研究技巧的持有者能够开发出一种把知识传递给成年人的程序，这种传递依赖于接受者的神经细胞在基因方面与捐献者的神经细胞相重合，而只有那些与捐献者共有一半基因的人才能够成为接受者。（不幸的是，这对那些被收养的孩子们非常不利。）这样，孩子们就不会变成他们父母的克隆体——他们会以他们自己的方式来吸收、利用和积累知识，正如他们通过书籍所做的那样。如果这是可能的，那么随着世代的推移，一个社会可能出现什么样的改变，这是科幻小说的话题。

显然这种计划是不可取的。对于那些真正有价值的东西，我们所有人在开始时的处境都应该是大体上相同的。我在其他的地方曾经说过，我们都是思想世界的移民。如果理解和知识的不平等随着世代的

推移而积累起来，那么这会是无法承受的。而且，假定某种知识的形成依赖于其他的知识并且建立在其他的知识之上，那么在此情况下思考一种与我们提到过的关于物质财富的制度相类似的制度是没有任何意义的，而在这种制度中，只有经过对其所接收的东西进行扣除之后，一个人才可以把他自己得到的任何知识都传下去。在任何情况下，对于诸如知识和理解——以及好奇心和活力、仁慈、友爱以及热情——这些真正有价值的东西，我们并不想仅仅为我们自己或我们的孩子们而囤积它们。然而，我们能够直接传递的东西是对这些有价值的东西的珍视，让我们以此为戒吧。

---

[1] 《李尔王》是莎士比亚的剧作之一，李尔王有三个女儿，其中最小也最忠诚的女儿是科迪莉亚。——译者

[2] 为了首先确定应从税收中扣除的额度，一个人在遗产中所收到的东西的金融价值应该按照同时期的美元加以计算，扣除通货膨胀或紧缩，但是不包括实际的或投入的利息所得。我认为，把遗产放在一个地方以赚取利息，在原始遗赠的数额从总额中被扣除之后，这确实能算作可以传下去的所得。更困难的问题是这样的：某些种类或数额的礼物是否也包括在内？这种遗产制度的设计如何能够避免为这些人——他们在人生的晚期所拥有的财富总额离需要加以税收扣除已经不远了——挥霍财富提供刺激？

第四章 创造

创造性活动超越了艺术的和智力的领域，它也能够发生在日常生活之中。它的更极端的例子有助于为其他的创造性活动提供一个清晰的典范。然而，谈论这个话题通常表达的或者是自负，或者是渴望。在引证鲍里斯·帕斯特纳克（Boris Pasternak）的陈述“创造的目的是展现自我”时，纳德兹塔·曼德尔斯塔姆（Nadezhda Mandelstam）说：“对于我们来说，我记得，‘创造’这个词在这种意义上是一种禁忌。一位艺术家在一天的工作结束后对你说‘我今天创造了很多东西’，或者‘在创造之后休息一下是美好的’，你会怎么看他呀。如果没有沉溺于肯定自我和拔高自我的一种秘密欲望之中，那么‘展现自我’——换言之，表达自我——就不能成为目的本身。可是，为什么这种欲望是秘密的？它绝对是炫耀！”[1]在意大利文艺复兴出现了创造性的观念之后不久，对于任何后来的人——在米开朗琪罗（Michelangelo）、菲利波·布鲁内列斯基（Brunelleschi）、莱昂纳多·达·芬奇（Leonardo）以及一大帮其他人之后——要想认真对待自己，无论如何这是不可能的。在这里，我们也可以尝试以更不那么极端的例子来澄清这种现象。

具有创造性，就是制作某种新颖的东西或者做某种新颖的事情——迄今为止，这样说没有什么问题——但是要具体地说创造性是什么，那么就必须增加更多的细节。如果它的产生单纯出于偶然，那么它不能算作创造性的。它的发生必须通过一种能力的使用，一种制作这种新颖的东西或者做这种新颖的事情的能力的使用，而这种能力也能用于其他的场合。由于某些东西是新颖的然而却完全没有价值或没有用处，所以人们试图进行补充，即一种创造性活动必须制作某种也有价值的东西。然而，在作恶或制造罪恶方面具有创造性，这也是可能的。虽然我们在此关注的东西是创造某种可欲的或有价值的东西，

但是我们可以把更一般的创造性活动规定为生产某种东西（或做某种事情）的活动，而这种东西（或这种事情）从某种评价的维度看是新颖的，即使这种新颖具有否定的性质。

无论在太阳底下是否真有什么东西是新的，一种创造性活动生产出了某种新的或新颖的东西，这是与这个创造者先前遇到的或知道的东西相比较而言的。如果为这个创造者所不知的某个人也生产出了某种类似的或同样的东西——比如说，经过反复思考从而证明了一个特殊的数学定理——那么这个创造者的活动仍然属于一种创造的活动。问题的关键在于，这种更早发现的结果并没有泄露出来，而且也没有让这个新发现者知道，因此这不能减少后者的活动的新颖性。把一种活动称为"创造性的"，这只是用来描述它与它所实际使用的材料的关系，只考虑这个创造者此前的经验和知识，而无须考虑宇宙历史中在它之前存在的所有东西。[2]

创造性不是一种全有或全无的事情。某个事情具有多少创造性，这取决于两个条件，一是它的新颖程度，一是它具有多少价值，而两者都有程度之分。也许有可能提出一种公式用来表明这两个因素结合在一起以确定创造性的程度，但是我们无须在这里提供它。

我们是否把一种活动或产品称为"新颖的"，与先前所有的东西是不同的，这取决于两者之间的哪种相似性和差别性是突出的和重要的。说每一种东西与其他的所有东西在某些方面——也许是高度人为的方面——是相似的，而在另一些方面是不同的，这是一种陈词滥调。我们是否把某种东西称为新的或不同的，一方面这取决于我们实际上拥有的分类框架。它是像先前已知的事物那样属于相同的范畴，还是需要一种属于它自己的新范畴？另一方面，它也取决于新范畴与旧范畴有多大的不同。在我看起来是一种崭新定理的东西，对于一位熟练的数学家，则看起来是从某种已知结果所做出的明显推论。当我们碰到来自其他星球或星系的生物时，如果我们与他们在分类或者在什么东西被看作明显的和自然的下一步骤——看起来是可能的——方

面发生分歧，那么我们也会在把什么东西称作创造性的问题上发生分歧。

使下一步骤变得明显的方式是直接按照先前的经验和知识行事，机械地应用已知规则。例如，一个现存的多色几何图形可以通过用色环上的相反颜色来替代它的所有颜色而加以改变。在这个特殊的例子中，除非应用这种规则被算作创造性的一步，否则这种新产品不会被算作创造性的，无论它在外表和本质上与先前那个产品有多大不同。一种产品要成为创造性的，也许它不仅必须与先前的产品不同，而且也必须与原有产品不发生特定的、明显的关系。（通过机械地应用某种明确规则而从先前产品中得出的结果被算作明显相关的。）或者，虽然这样产生的产品也许具有新颖的特征，但是它不能称作创造性的，因为生产它的活动本身不是新颖的和创造性的，而只是那种规则的另一种应用。尽管一个东西与先前的东西相比具有新鲜的和有价值的特征，但是如果它不是产生于一种创造性的过程，那么我们也不会把它称为"创造性的"。

一个创造性过程实际上不需要每次都生产出一种创造性的产品。假如毕加索正好在画一幅画的时候死了，那么他就是处于一种创造性的过程之间，即使这个过程没有生产出有价值的产品。更确切一些，我们可能希望说，一种创造性过程是一种将会生产出创造性产品的过程，但是这种界定仍然过强了。它的虚拟语气形式是一种改进；即使一个过程被打断了而且没有产生任何结果，它也允许我们说这个过程是创造性的。但是，一个创造性过程不需要是一个总能产生出有价值结果的过程，甚或不需要是一个超过百分之五十的时间会生产出有价值结果的过程。与其他的过程或人们相比较，能够生产出这样的结果，这对这种过程来说就足够好了，即使它的绝对成功率是低的。爱因斯坦在思考新的和有价值的物理学理论方面是极有天赋的，他提出了布朗运动理论、狭义相对论和广义相对论，当他以提出这些理论时同样的方式从事物理学研究的时候，他是参与进一种创造性过程之

中。即使这个过程实际上所产生的有价值结果只占爱因斯坦所用时间的百分比很小，但是与我们其余人在物理学方面所能够达到的结果相比，这仍然是一种相当高的百分比。一个棒球手在击球方面的击中率不用超过百分之五十就能够在美国职业棒球大联盟中位于领先地位。（显然，“过程”在这里包括击球的那个人；领先的击球手与其他球员参与同样的过程，但是只有他做得最好。）

在我们自己或其他的文化中，如果某个人所拥有的价值标准与我们不同，那么即使我们不能在他的新颖产品中发现任何价值，我们仍然可以把这个人称为有创造性的。因为这些产品是通过一种我们希望称为创造性的过程生产出来的，也就是说，如果这个过程能够由一种更适合的价值观念来引导，那么它通常就会产生出有价值的产品。

是否存在一些能够确保真正创造性的机械的和简单明了的规则，而我们可以容易地按照这些规则行事？让我们做出这种不太可能的假设，即这样的规则是可能的，于是，就会出现一种两难的处境。这些规则确保了所生产的东西是有价值的，而且这些东西在其他人看来也是新的，但是，如果我们所生产的东西来自这些（机械的）规则的有意识的应用，那么它就不应算作是创造性的。（如果早前从事创造的人们在应用这样的规则时是无意识的，那么这会对他们的创造性产生质疑吗？）[3]一些学者也强调了其他的主题，而这些主题会通过机械地应用规则而妨碍创造——例如，由艺术家对作品实行持续的批评性控制，以试图得到正好符合标准的作品，尽管这位艺术家在创作自己作品的过程中也可能对标准做一些修改。

但是，我们实际上关心的东西是什么，是创造性，还是只关心产生出（明显地）新的和有价值的产品？对于其他人而言，看起来我们能够重视的东西只是他们的产品；想一想我们对待消费品的态度吧。然而，假如我们发现贝多芬（Beethoven）偶然发现了别人的音乐作曲规则，然后他机械地应用了这些规则，那么我们对他的弦乐四重奏的感受就会打折扣。我们就会不再拥有过去那种感觉，即有某种东西

（这种东西是他了解并深刻感觉到的）正在传递给我们的感觉。我们不再对作曲活动感到惊异，或者不再把这些作品看作是一种超越环境的人类能力的证明。

也许，贝多芬的自然天赋和创造灵感也不是他自己产生的。如果这样，它们与他可能偶然发现的外在作曲规则有多大的不同？造成这种不同的东西并不仅仅是他的天赋的内在性；如果他偶然发现了一个音乐作曲的小机器并且把它吞进去，从而使他能够像一位钢琴家演奏曲子那样给音乐作曲，那么我们就不会像现在这样钦佩他的工作。如果他吞进的机器所能够产生的只是关于音乐主题和结构的观念，从而需要对这些观念进行评价、修改和调整之后才能体现为最终的作品，那么会怎样？在这种情况下，他自己的贡献就会与合作团队中的一位合作者没有什么差别；一个人提出大概的观念，其他人评价、提炼和阐发它们。然而，虽然在合作中一个创造者的大脑可以比作一架机器，但是当"合作者"中有一个真的就是机器时，这还是有差别的。（然而，这种比较会贬低某个人，毕竟这个人在某种程度上培养了他的天赋，让自己练习它、磨炼它以及提高它。）因为当产生出这些观念的是一个人的大脑时，而无论对其产生出来的方式的解释在多大程度上是"机械的"，我们仍然把这些观念看作是关于这个人的某种东西的表达和揭示。所产生出来的创造性产品也被看作是人类交往的一种活动，是人类创新能力的一种运用。

对于从事创造的人，我们有更多的东西要说。艺术创造工作——在有很大余地的地方那些理论创造工作也一样——的一个重要部分是对创造者本人的创造。创造性的作品和产品代表了（有时是无意识的）她自己，或者代表了某个缺失的片段或部分，或者代表了她自己的有缺陷部分或更好的部分。这种作品是创造者的一位代理，她的一个类似品，在某些方面就像一个加以摆弄、改造和重做的小巫术玩偶，类似于她本人或其一部分需要改变、重塑或治疗一样。作为其冲动的一个重要部分，塑造和制作一件艺术作品的过程包含了自我之各

部分的重塑和整合。塑造自我的重要的和必要的工作在艺术创造过程中被模仿了，而且也被加以符号化了。（塑造自我的工作是否通过模仿它的创造性作品也会实际上得到提升？）在其观众的心里，艺术家本人能够代表一种表达和改变人生与自我的方式和可能性。

我认为，不仅是新的和新颖的产品是重要的，而且创造性本身就是非常重要的，因为这种创造性活动的个人涵义在最充分的意义上是自我-改变（self-transformation），这既是自我的改变，也是由自我造成的改变。艺术创造过程代表了我们自己的自主的恢复力量和改造力量。如果一件艺术产品是机械地应用规则的产物，那么它也许能够以某种方式代表一种新的我们，但是，如果"你不能由此及彼"，[4]那么它就不会给我们以安慰。当它是以创造性方式做出来的时候，这件艺术产品就代表了一种更完整的自我，而这个自我是通过我们自己的扩展力量和恢复力量而得到的。

艺术创造所涉及的不仅仅是自我，它也涉及——也许它主要是涉及——主题、技巧、材料、题材和形式关系。然而，创造确实具有我们已经描述过的个人涵义，而且，这有助于解释另外一种有点令人迷惑的现象。尽管创造周期被人们等待、预期、强烈地想望和为此激动，然而它们却经常溜走了和被拖延。拖延的时间可能是几天、几周，甚至几个月。确实，空白的画布或者空白的稿纸第一页是一种需要越过的障碍，而不是一种快乐。尽管如此，带有过程中快乐而开始时困难的其他活动却不是同样地被拖延；即使在给行李打包和旅行的初期是紧张的和令人厌烦的时候，我们也会开始度假。也许在开始进行创作活动的场合，有一种对"灵感"是否会来的担心。然而，具有技巧和经验的人们也可能会推迟，即使他们对下一步做什么已经拥有了大有希望的或令人兴奋的观念。因此，这种推迟的现象仍然需要某种解释。

毫无疑问，部分答案存在于创造性活动的高强度和专心致志之中。对此，被放置一旁或被忽略的其他要求可能会表示反抗。但是，

创造性的工作在象征的意义上也是关于自我的工作，而这种工作的结果在某种意义上是不可预测的，因为即使计划好的工作在它们的执行过程中也会有重大的改变。艺术工作将会产生什么结果，这种新工作将代表自我构成的何种新模式，自我会对这些问题感到焦虑。确实，创造在其发生的过程中是被控制的。然而，事情在过程中能够变化；创造不像登上公园的过山车那样简单。即使变化是预料之中的和希望出现的，它们对于自我的某些部分也可能是不受欢迎的，因为这些部分会因此在重要性方面发生变化或被降低。关于自我的象征性工作中包含了对变化的矛盾心理，而这种矛盾心理导致了拖延和延迟。（在这种延迟期间，自我的某些部分是否会为自己要求更好的条件？）[5]

经济学的学者们谈到了"企业家的机敏"，这种心灵构造时刻准备注意和抓住新的赢利机会，发明制造东西的新方法或者制造新的东西，想象消费者将会欢迎的可能产品，为新的经济联合体寻找机会。[6]我推测，这样的人们有一种始终导向赢利机会的企业家触角。一个人让自己对什么东西保持机敏，这既披露了他的人格，而且也塑造了他的人格。有创造性的人们也非常机敏——但是对不同的东西：新的计划，在当前计划内有帮助的新观念，在他们目前从事的工作中能够加以利用的新的组合、要素、技巧或材料。他们也迅速地扫描环境——通常是无意识地——并核查他们碰到的与目前任务或新计划相关的所有事情；如果创造性也是一个目标，那么他们对能够表明新可能性的东西都非常机敏。一般而言，这种扫描和评价是无意识地发生的；很少有事物的前景是如此之好，以致能够带来有意识的评价——大部分事物都是被自动地评价和排除。

有一个关于弗里德里奇·科库勒（Friedrich Kekulé）的著名故事，他是一位发现苯的分子结构的化学家。他已经思考这种结构问题很长时间了，有一天，他梦到了一条咬自己尾巴的蛇；当他醒来的时候，便产生了一种环状结构的假说。关于这一事件的通常观点是，科库勒已经接近于发明环状假说了；他之所以梦到一条咬自己尾巴的蛇，是

因为他已经（几乎）有了关于苯的结构的观念。然而，为什么这种观念以梦的形式出现，而不是在他醒着的时候出现？（对于他压抑和伪装自己的假说是否存在一种合理的弗洛伊德式的机制，然而这种机制是如此之差以致他醒了以后立刻就注意到它？）对于这个事件，也有一种我们可以采纳的不同观点。一条咬自己尾巴的蛇的图案，这在很多文化中都存在——毫无疑问，荣格主义者对此可以做出很多解释。科库勒出于某些原因或另外一些原因梦到了它，正如在此前的夜里他做过很多梦那样；当他醒着的时候，他也遇到过很多事情。当在为自己的科研计划工作时，他对关于苯的结构的任何线索、任何类似物以及细节都极其机敏，而这些东西会对他的问题暗示某种解决办法。此前的梦可能已经暗示了其他的假说，但他因其不适合所掌握的数据而马上抛弃了。他抓住了这条蛇的线索，并因其适合他的任务而继续研究它。不过，既然他在醒着的时候一定已经看见过其他的环，那么为什么它们没有暗示相同的新化学结构？环是如此普通平常，他把它们看作日常生活的一部分，从而会消失于背景之中；而这个梦中的环，出于某些其他的原因是明显的和有力的，吸引了他的注意力，因此它被加以核查以确认是否与他的计划有关。[7]

一个人能够保持机敏的不同领域有多少？某个人是否能够在企业家方面是机敏的，在创造性方面是机敏的，对影响其孩子的福祉的事情是机敏的，对职业选择、增加国际和平的可能性、娱乐和兴奋的机会等方面是机敏的，评价进入视野的每一种东西以及它与上述事项的相关性，然后进一步检验其中最有希望的？这是经验心理学研究的问题。我觉得，机敏的独立通道的数量是非常少的，不超过两、三个。创造性故事的一个重要部分——但不是全部——是，具有创造性的人们自己选择了成为具有创造性的；他们使自己对那个方面保持机敏，让那个方面具有重要的优先性，并且在其他诱惑目标面前坚持不懈。

亚瑟·科斯特勒（Arthur Koestler）在他的《创造的活动》一书中强调，一种富有成效的机敏注意行为把两个先前分开的框架合在一起，产生出一种新的、让人惊讶的组合。（科斯特勒也认为这种情况出现在玩笑中。）这种创造行为在一个结构或框架内工作，但是使用另外一个结构或框架，并且产生出对先前材料的重新安排，从而揭示出新的联系和问题。如果创造性包含了以一种新的和富有成效的方式把两个现存的精致模型合在一起，那么原创性也许存在于创造一个新的框架之中，而这种新框架不完全是纯粹的虚构，也不是（无论以什么可想象的方式）把两个此前存在的框架简单地组合在一起。形成新的“框架”，不仅需要胆识和机敏，而且也需要沉浸于其中，耐心等待一种新结构浮现出来，不能强迫它以更明显的方式提前出现。

与思维和知觉的现有框架相决裂，这发生于创造一种理论或一个艺术对象之中，然而它不限于这些活动；在我们的日常生活中，“打破框架”也可以是非常重要的。有时候，打破框架是一种直接的行动，破坏了先前的预期框架，而这种框架界定了哪些东西是可接受的或允许发生的，但是它排除了发挥最大功能的或者最有效的东西。有时候，打破框架则是对某些先前更少可取的打破行动的回应，即采取一种完全新的行动来矫正目前的情况或者改变目前的情况，以致这种先前的意外变化不再继续处于支配地位。在涉及其他人的时候，你的打破框架能够推动或迫使他们也脱离他们习惯性的行为框架。这可能使人产生一种挫败感，但是它也可能为所有当事方创造出新的机会来避开预期反应的陷阱和圈套。

这种框架的碎片——别人的期望、文化传统、产生于过去强化作用的自己的习惯行为模式、我们自己关于行为的经验规则——影响了我们可以知觉到的选择范围有多大，哪些选择是明显的，哪些选择能够被我们想到，哪些选择立即被排除了，甚至影响到我们认为我们所面对的究竟是一种选择，还是一种必须采纳的行动方向。（在国际象棋的弃子策略中，一位棋手在看不出有什么明显的、直接的相应目的

的情况下放弃了一个或几个重要的棋子，以便最终占据获胜的位置。仅仅思考这种策略的后果——比如说失去棋子中的后——就会涉及打破通常的框架。）

在生活中，创造是行动的圆圈的一部分，一些行动得到了其他行动的帮助，并且以帮助其他行动作为回报。这个问题值得做一些探讨。创造得到了一个人先前的行动的帮助，即他的探索行动以及他对所遇到的事情的回应。任何东西都能够被探索——观念、自然过程、其他的民族、过去的文化——而且探索行动具有一种我们熟悉的三重结构。从一个熟悉的基地出发——一个熟悉的、没有什么新的或不确定的特征能给注意力以回报的地方，一个不会产生危险警觉的安全或舒适的地方——你冒险出去探索新的现象、领域、观念或事件，并且最终你返回这种基地。我认为，人类在本性上就是机敏的和好奇的；问题在于为什么某些人探索得如此之少。在这里，我们怀疑是幼年时期的特殊经验发挥了作用，而这些经验压制了对新颖的和有趣的事物的自然开放态度。

哲学家在他们的思想探索中，非常重视能使其摆脱狭隘主义的勇气和自由。然而，即使是他们也经常使用和诉诸某些哲学模式：本质的、必然的、理性的、规范的、必要的、客观的、理智的、有效的、正确的、概率的、论证的、有据的。这些模式是不是为哲学家提供了一个观念上的熟悉基地，某种他们能够依靠、能够为自己定向的东西，然后返回它作为安全的港湾？

哲学家卡尔·波普尔（Karl Popper）曾指出，对于“观察”这个简单的命令，没有办法加以简单地服从。可供观察的事物的数量是无限多的，一个人无法把所有的事物都观察到，因此进行某些选择是必需的。同样，一个人也无法只探索。但是，探索也同样没有一种精心设计的试验结构，从而不能在一些界定清晰的选项中间来确定观察。相反，你是在一个你认为可能会有丰富成果的地方或方向进行探索，而且你会让自己面对接踵而来的各种事物，准备在一般的范畴框架下进

行观察，然后进一步探寻令人感兴趣的事实或可能性。你带着一块模板来到新的领域，而这块模板表明事物在正常情况下是什么样，或至少表明你来自哪里，但是你能够观察到对那块模板的任何偏移，并且进一步思索和探讨那些令人感兴趣的偏移，把这些新方向的观察结果收集在一起。

值得探索的东西就是值得回应的东西。在回应中，某个行动、情感或判断按照所遇事物的价值整体来加以描述，来解释其复杂的特征，通过某种方式的区别对待和调整而使它们相互一致。回应（response）不同于反应（reaction）。反应关注和解释的是一组经过压缩的、标准的、预设的特征，并且它作为一种数目有限的预设行动而发生。我们称为"情感反应"的东西符合这种描述；例如，突然爆发的愤怒和恼怒暂时只关注某种处境的一个方面或一些方面，并且以刻板的固定的模式做出反应。反应是人体的一个微小部分对当前处境的一个微小部分所做出的反应，而这种反应是通过对少数固定预设行动的选择进行的。反应早就被确定了。

在充分的回应中，人体的大部分对目前处境的大部分做出回应，而这种回应是通过对很大范围的非固定行动的选择进行的。（显然，小和大不是精确的界定，而且这三个组成因素可能不会一起变动。）回应的理想界限是这样的：你的整个存在通过对没有限制的行动范围的选择（事先对你的回应的特征和方式没有任何限制）而对整个现实做出了回应。[8]当两个人相互回应的时候，他们发生了关联。但是，以这种方式界定的关联是非常弱的；两个人可能以秘密的、匿名的、协调的方式对彼此的需要给予帮助，而都不知道这些帮助是谁给予的。更普通和更富有成果的是这样一种情况，即两个人相互知道他们对彼此做出了回应。我们应该指出，回应不是处于一种被动的状态；对一种处境的适当的、创造性的回应能构成一种明显的介入，尽管这是一种与背景协调一致的介入。

让我们设想自己正在从事一种行动的螺旋之中：探索，回应，关联，创造，以及改变我们自己以再次做这些事情；这时事情变得不同了，是我们使它们变得不同的——这是一个螺旋而非一个圆圈。显然，它们不是一些分开的行动，而是行动可以同时具有的一些方面——甚至当它们以先后的顺序发生时，它也不需要就是列举的那一个——尽管在具体的行动中通常有一个方面是支配性的。

评价能够给予行动以这种螺旋形的目标和方向——我们不是随机地进行探索和改变，而是引导我们自己朝向某些事情——尽管从事这种螺旋形行动有可能改变用在它身上的评价标准。这个螺旋的要点不在于其任何单一的组成部分，而在于螺旋本身。

其他人的探索、回应和创造能够丰富我们自己。在乔叟（Chaucer）的时代，人们不知道莎士比亚，还不觉得缺失了什么。现在很难想象一个没有莎士比亚、释迦牟尼、耶稣或爱因斯坦的世界，一个他们不在而不会被注意到的世界。现在存在什么样的类似真空，需要加以填补？如果说还不知道有什么伟大的事情将会发生，这是一种遗憾，那么知道它们将会发生并且还留有一些事情要去做，这是一种快乐。

---

[1] Nadezhda Mandelstam，*Hope Abandoned*（New York：Atheneum，1974），p.331.

[2] 见John Hospers，“Artistic Creativity”，*Journal of Aesthetics and Art Criticism*，1985，pp.243-255。然而，在科学领域里，也存在成为第一发现者的欲望；罗伯特·默顿详细地讨论了这种欲望的作用和功能：Robert Merton，*The Sociology of Science*（Chicago：University of Chicago Press，1983）.

[3] 然而，我们也许会想探讨这样的情况，即某个人为自己发明或发现了这样的规则，并且随后应用了它们。这个发现规则的活动本身是创造性的。让我们（不合理地）假定这些应用是纯粹机械的，那么如何看待她对这些规则的应用？在这里，我们应该说，这些规则的各种应用不是创造性的，但是所产生的产品是创造性的，因为它们的起源可以追溯到她自己发明规则时的原始创造性活动。

[4] 这里的“由此及彼”是指由作品到创作者本人。——译者

[5] 某个部分的降低可以是其实现的绝对数额，也可以是它的相对位置，例如，其重要性从第三到第十九。而且，某个部分可能会抵抗第十九的位置，即使总体变化会增加它实现的绝对数额。抵抗心理发展的明显矛盾现象可能包含类似的过程。并非所有延迟的原因都是一样的。当明确计划好的艺术结构对其所得到的材料来说是不合适的时候，延迟能够有助于发明一种更合适和更成熟的结构。在其基本结构内部，一个作品变得成熟，得到了内在的关联，获得了分量，以及得到了完全成熟，在这些地方，成熟（ripening）也都可能发生。

[6] Israel Kirzner，*Competition and Entrepreneurship*（Chicago：University of Chicago Press，1973）.

[7] 克里斯托弗·里克斯（Christopher Ricks）提出了一个类似的问题。他报告说，当T·S·艾略特修改其文章的时候，通常所修改的句子已经包含有一些指向该句子的错误或不恰当的词（在会议"T·S·艾略特：百年评价"上的发言，1988年10月2日由圣路易斯的华盛顿大学主办）。当他最初写下这些句子的时候，如里克斯相信的那样，艾略特是否无意识地认识到某些东西是不恰当的，从而把这些反思批判的词放在该句子中间？另外一种解释也是可能的。让我们假设某个人在一个房间里修改作品，屋里的黑板上有两三个词，而这些词是其他人用大写字母写上的。这些词是非常醒目的，而且如果它们表达了在写作或修辞方面的某些类型的缺点，那么这个进行修改的人会极其敏感，从而会注意到他正在修改的句子中这些类型的缺点。艾略特在修改自己的句子时也是如此。在句子或邻近句子中能够被读作表明缺点的那些词，当它们出现时，会把他的注意力引向这些缺点，即使这些词原本不是因为任何无意识的缺点提示而被插入。既然每一种假设都预示那些包含有缺点的词的句子比那些没有包含它们的句子更有可能得到修改，所以要知道如何在两种假设之间进行选择，这是不容易的。无论如何，对于哪些句子是有缺点的并且需要修改，而且艾略特自己并没有修改它们，如果存在一种独立的标准，那么里克斯的假说预示，那些有缺点的句子比那些没有缺点的句子更有可能包含有缺点的词，而其他的"敏感"假说则预示，这两种句子的可能性是相同的。

[8] 在描述反应与回应之间的这种区分时，我得益于威马拉·塔克（Vimala Thakar）的作品：*Life as Yoga*（Delhi，India：Motilal Banarsidass，1977）；*Songs of Yearning*（Berkeley，1983）。

第五章 上帝的本性和信仰的本性

笛卡儿认为，上帝的概念把上帝规定为最完美的可能存在，而且，关于上帝存在的本体论证明的其他拥护者也都表示赞同。这并没有使这个概念得到正确的理解，然而，即使它得到了正确的理解，我也不知道这有多重要。当我发觉自己是在讨论上帝概念或宗教论题的时候，我的一部分觉得这些思考是动人的——或者起码作为一种非科学的幻想是有趣的，同时，我的另一个部分，或许就是同一个部分，则希望把它当作无意义的东西打发掉。在20世纪——或者在57世纪——我们真能认真对待上帝吗？在我们的思想时代，界定宗教感的东西不是实际的信仰——我不能说我是一个信仰者，而是把宗教或上帝仅仅当作一种可能性而加以思考的意愿。

是不是如笛卡儿所认为的那样，上帝一定是最完美的可能存在，比能够想象的任何存在都更完美？假设并不存在任何完全完美的存在，而我们的宇宙是由一个在完美标尺中占有非常高位置的存在创造的；这样，只要不存在其他更完美或同样完美的存在，那么我们宇宙的这个创造者就会是上帝，尽管它还达不到完全完美的程度。

更确切地说，上帝的概念是这样被构造的：上帝是（1） 最完美的实际存在，（2） 在完美标尺中占有非常高的位置，“足够完美”以使其成为上帝，以及（3） 其完美的程度要比第二个最完美的实际存在高很多很多，以及（4） 以某种最重要的方式与我们的宇宙相关联，或许是作为它的创造者（虽然不一定是从虚无中创造的），或许以某种其他的方式相关联。这是上帝的一般概念。但是，具体的观念则可以有不同，比如说，当它们要提升其完美时把哪些维度包括在完美观念下面，而且给予这些维度以什么样的分量；这些观念也可能在这些问题上存在分歧，如上帝以哪种重要方式与世界相关联，以及其

他的存在是什么样的，从而这种现存的最完美存在最终会达到什么样的完美程度。

虽然上帝的概念在关于上帝具有什么特殊属性的问题上留有空间，但是有一种属性是这个概念的一个组成部分，即它与我们的宇宙之间存在着最重要的关联。我已经说过，这种关联不需要是这样的：上帝是我们的宇宙的创造者。这里有一些例子，一些故事，它们可以被用来检验这个概念的局限性。如果有一种存在足够完美以成为上帝，那么这个第一存在把世界的创造工作授权给了一个更少完美的存在，这个存在在他的授权下大体上也按照他的计划来进行创造工作，此后，还是由第一存在统治世界，直接地或者通过某些其他的中介物，而这些其他的中介物在他的授权下大体上按照他的计划来进行统治，这样，这个第一存在应该是上帝，尽管他实际上不是世界的创造者，甚至也不是它的直接统治者。然而，当一种与世界的关联逐渐变弱以致不再算作一种最重要的关联的时候，这种关联逐渐变弱的滑动能够走多远？这可能是不清楚的。人们可以围绕各种有灵论的观点绕圈子，以使哪一种存在是上帝（如果有上帝的话）的问题更不清楚。让我们假设，有一种存在在完美程度上大大超过任何其他的存在，然而它没有创造我们的宇宙，也没有以某种其他方式与它发生最重要的关联，那么这种存在会是一个神，但它不会是上帝。另一方面，仅仅是我们的宇宙的创造者，这不足以使一个存在成为上帝；请考虑科幻小说中这样的情节，生活在另外一种空间或疆域的一位少年创造出了我们的宇宙，作为其高中的一个文理科研项目。很多其他的存在可能实际上更为高级。构成上帝概念的是上述所有四个条件，而不只是第四个条件。不过，这四个条件合在一起就是充分的了。任何存在只要满足了所有四个条件，它就是上帝。[1]

上帝的概念把他描述为比任何其他现存存在都远为完美。他是必须永远这样完美，还是曾经有一次这样完美就足够了？如果某个其他的存在在完美性方面现在超越了（或非常接近于）创造者上帝——因

为上帝的完美衰退了或者她自己的完美增加了——那么上帝是否就不再是上帝了？如果上帝这个词被固定为专名，即第一个满足了所有条件的存在的名字，那么这个作为创造者的神就会继续是（正确地被指称为）上帝。无论如何，这个故事能够加以解释。假设第二个存在现在已经比上帝更为完美——他或她也必须比过去的上帝更为完美吗？——并且目前与世界处于一种更重要的关系之中：现在统治它，决定它的命运，并且是它的至高无上的艺术描绘者。人们可能会继续说，他或她不是上帝——米开朗琪罗所画的那个上帝多年前已经不再拥有这个头衔了。然而，人们同样也可能会说，他或她现在已经变成了上帝，这个头衔的目前持有者应属于目前能够满足上述四个条件的任何存在。如果上帝这个词不是用来指目前满足了这四个条件的任何存在，或者最初曾满足过它们的任何存在，而（仅仅）是用来指永远都能满足它们的任何存在，或者（更宽泛地说）在过去、现在或未来在事实上符合这些条件的任何存在，而这种存在毫无疑问是最完美的，总是注视着过去的或未来的所有芸芸众生，那么任何头衔的变更都不会发生。（这种存在不需要在每一时刻都是最完美的，正如最强壮的人不需要总是最强壮的。）无论如何，最后这一点留下了这样的可能性，即上帝还没有出现，与世界最重要的关联是在未来出现的关联。

我不是在试图发明一种新神学，或者重述旧神学，或者处于一种幻想的世界之中，而是想弄清上帝的概念能够有多大的弹性。像其他概念一样，这个概念也是人们构造的，而人们关于世界及其过程假设了某些东西，比如说，某些被发现在一起的特征和性质，并且这些特征和性质也会继续如此存在下去。对这些背景假设的轻微偏离可能会使这个概念产生出令人感兴趣的新用法；然而，在面对更大偏离的时候，这个概念可能会破裂、消解或自消自灭。

为什么相信存在着任何这样的神性存在？在思想史中到处都有证明上帝存在的企图。既然难以想象上帝如何能够向我们提供一种关于他的存在的永远令人信服的证据，那么从事这种证明的人们遭遇失败

就不会让人惊奇了。[2]任何宣布上帝存在的特殊信号——天空中的文字、说他存在的巨大声响或者更精心制造的骗局——都可能是来自另外一个星球或星系的高级生物的技术所产生出来的，而且，后来世代的人们也会怀疑它是否发生过。更有希望的是一种永恒的信号，一种置入宇宙的基本结构之中的信号，而这种信号是它的任何居民都无法生产出来的，无论有多么高级。例如，假设基本粒子的轨迹被发现是这样的，即以英语手写体拼出的"上帝存在"（God exists）。然而，几千年以后的人们可能认为，这种科学发现是在这种语言发展出了书写形式之前发生的，因此这种语言和这种历史记录都被篡改了，以便后来引入宗教信仰。

如果这样，那么一种有效的信号会是什么样的？理解这种信息，不能依靠复杂的和环环相扣的推理——这种推理很容易发生错误，这或者是因为人们在这种推理方面做得不够好，或者因为他们做好了但是也不相信它。为了应对任何东西都能够以各种方式加以解释这一事实，这种信号应该自然地和有力地表明它的意义，而不依赖于任何语言的习惯和发明。这种信号应该带有关于上帝（如果关于任何东西的话）的明确无误的信息，这种信息的意义应该明显地展示出来。因此，这个信号本身应该类似于上帝，起码它应该展示上帝的某些性质或与人们的关系。这种信号具有它表达的某些性质并且它自身就是其信息的一部分，从而它应该是上帝的一个象征。作为象征上帝的一个对象，它应该要求得到尊重——任何人都不能践踏它，不能在他们的实验室里切割它、分析它，从而最终支配它；最好是任何人都无法接近它。对于还没有上帝概念的人们，如果这个信号能够给予这些人们以上帝的观念，以致他们能够知道那个象征是一个关于什么的象征，那么它应该会大有帮助。一种完美的信号应该壮丽地出现，不可能看不到。它应该吸引人们的注意，并且能够为各种感觉器官所知觉；任何人的语言描述都无法完全表达它。它应该永远存在，至少像人们一样长久，然而并不是一成不变地出现在人们面前，因此人们会看到它

焕然一新。任何人都不应该是一位知道这种信息已经来到的历史学家。这个信号应该是一个有巨大力量的对象，在人们的生活中发挥着中心的作用。上帝是创造之源或者与这种创造有某种非常重要的关系，与此相对应，地球上的所有生命都应该（间接地）依赖这个信号，并且以它为中心。如果有某个对象是地球上所有生命的能量之源，它使整个天空充满了它的光辉，它的存在人们无法怀疑，人们也不能摆弄它或居高临下地对待它，这个对象是人们的生存所围绕的，它倾泻出数量极为巨大的能量，而人们所得到的只是其中的一小部分，人们一直在这个对象的底下漫步而且他们感受到了它的巨大力量，甚至他们不能直接看它，然而它不是压迫他们而是表明他们如何能够与一种巨大的、令人眩晕的力量并存，这个对象具有无与伦比的巨大力量，温暖着他们，照亮了他们的道路，他们每天的身体节奏都取决于它，如果这个对象为地球上所有生命的起源和发展过程提供了能量，如果它是令人晕眩地宏伟和壮丽，如果它有助于把上帝的观念给予没有这个概念的某些文化，如果它是巨大的并且与散落于宇宙各处的其他数十亿是相似的，从而不能是由其他星系的更高级存在所创造出来的，或者不能是由低于宇宙创造者的任何存在所创造出来的，那么，这就会是一种宣告上帝存在的合适信息。

显然，我在这里有点开玩笑的意思。太阳确实存在，作为一种永恒的宣告，它同人们所能想象或发明的任何宣告一样好，然而它不适合于证明上帝的存在，即使把它看作一个信号确实为这个问题提供了一种统一的解释，即为什么上面所开列的所有这些性质恰好都共同存在于一个对象之中。既然我们发现难以想象上帝如何能够为他的存在提供任何东西，而这种东西会成为一种永远令人信服的证据，那么我们为什么要期望自己能够做这样的事情？[3]

人们可能会基于信仰而相信某种最深层的神性实在的存在。说某个人基于信仰而相信某种东西，这表明他是根据某类理由而去相信的（或者继续去相信）；比如说，这不是因为证据，也不是因为其父母

或传统所告诉他的东西。信仰（faith）导向信念（belief）的特殊道路是这样的。要有与某种非常真实的东西——一个现实的人、一个故事中的人、自然的一部分、一本书或一件艺术品、人们存在的一个部分——的相遇，并且这个东西具有一些非凡的性质，这些性质通过它们就是神性本身应该具有的某些性质而表明了神性：这些非凡的性质深深地触动了你，打开了你的心灵，以使你感觉到与神性的一种具体显现发生了联系，而在这种联系中你的心灵在很大的程度上拥有了某种形式的神性性质。

我们可能会说，这种信仰得到了证明，或者至少并非没有得到证明，因为在这时，如果我们说所遇到的事情具有某些性质，并且能最好解释这点的东西是它的存在作为一种神性的显现，而神性本身拥有某种（强化了的）形式的这些性质，那么这种说法就是平行于最好解释的一种合理论证。无论如何，拥有信仰的这个人都不会这样做，因为他已经越过了这种推理的论证；更确切地说，他的信念直接来自他在遇到某些事情时所产生的触动和感动。

也许这里涉及的信仰是一种对自身的信仰以及对一个人自己的回应，而在这种信仰中，如果某种事情不是神性的显现，人们就不会以那种方式被它触动得如此之深。因此，人们也会有一种关于神性存在——否则它无法展现自己——的信念，但是这种信仰最初不是对它的信仰，而是对人们自己最深层的积极回应的信任。如果没有这种信念，那么这意味着对人们最深层的回应的不信任，从而它包含了一种严重的自我异化。然而，它也可能是这种情况：一个人最深层的最初回应，他或她如此信任的回应，其自身不过是对遇到的某些事情的信仰或信任。在这种情况下，信仰归根结底会是对某些其他事情的信仰，而非对自己以及自己最深层的回应的信任，尽管在这里人们可能也会需要拥有一种对自己信仰的信仰——也就是说，一种人们对自己所遇事情的信仰之所做回应的信任。[4]

确实，一种比这更少的对自己的信仰是可能的，一种不能使人们始终如一地相信神性的信仰也是可能的，也就是说，如果一种信仰本身没有同样的深度，那么就不会有任何东西触动你那么深或者给你那么深的体验。无论如何，这仅仅是关注这种体验本身的深度和实在性，而怀疑它的内容。如果确实存在一种不能被感官直接知觉到的神性存在或神性领域，那么除了向它敞开心灵，让它最深刻地触动你，你还会有其他的方式来了解它吗？

与其说，上帝（或某种其他最深层的实在观念）作为一种必要的假设被引入以解释这些特殊的体验，不如说，我们信任这些体验。我们与世界的基本关联不是解释性的，而是关系性的和信任的。无论如何，与最好解释相平行的论证之存在削弱了这些还原主义的论证，否则这些还原主义的论证就会削弱我们对自己最深层体验的信任以及它们看来所表明的东西的信任；这种推理有助于说明，这种信仰不是非理性的。让我们把这种情况与浪漫的爱情加以比较，这种浪漫的爱情是通过相遇引起的，不是理性所要求的（理性也许被引入以表明它是理性所要求的），然而也不是非理性的。（关于信仰的另外一种观点可能会承认，因为得不到我们目前所知的那类理由来支持它，它在狭义上是非理性的，然而坚持认为，它将会得到还有待于发现的那类理由的支持——为什么认为我们已经知道了所存在的所有类型的理由，从而，这种信仰在这种更广的意义上是理性的，即考虑了现在存在的、将来存在的和没有时间限制的所有的好理由。）

从信任自己的体验而非否认它，认为它非常有价值和让它塑造自己的生活，到做出这种进一步的主张——存在另外一种它所揭示的现存实在，看起来还有一步需要跨出。然而，要是实际上否认这种关于存在的进一步主张，这就会破坏对这种体验的价值和意义的信任，从而降低它的重要性。这样的话，为什么不直接把这种判断悬置起来？然而，悬置判断也会丢掉这种体验塑造生活的巨大力量；而且，确认判断（而非悬置判断）也是塑造生活的一个重要构成因素。

这种对人们最深层体验的确认和信任与教条主义是不同的，而教条主义主张这些体验是永无错误的。然而，更深层的体验可能会削弱这些确认和信任，也可能会表明某种不同的东西。如果这样，那么信仰可能是探究性的，引导人们更深入地探究这些体验的范围和有效性。这种确认可以是全身心的而又是暂时的，对被取代采取一种开放的态度。对你自己最深层体验的信任会引导你自己的生活和探究；它不是可以要求别人也拥有的某种东西。

---

[1] 通过上述前三个条件来规定上帝的概念，这符合构造一个概念的"最佳举例方式"的模式，而我在《哲学解释》（麻省剑桥：哈佛大学出版社，1981年）第47—58页讨论了这个问题。上帝概念的复杂性，以及把上述观点与专名理论和关于命名和本质的克里普克式观点结合在一起的复杂含义，在埃米莉·诺奇克的"'上帝'对于两种指称理论的含义"一文中得到了讨论，这是一篇还没有发表的优秀学生论文（哈佛大学，1987年）。同她的讨论对于阐发和澄清我在这些方面的观点大有帮助。
除了上述所列出的四个条件之外，人们可能也想再增加一个条件：上帝不仅是现存的最完美存在，而且不可能有一种更完美的存在与它并存（在同一个可能世界）。这种关于上帝概念的进一步构造也允许这样的完美程度，虽然比任何其他实际的完美程度都更高，但是它还不是圆满的和绝对的，因此它也符合我们目前的思路。

[2] 这一段和下一段来自我的论文"上帝：一个故事"（*Moment*，Jan.-Feb.1978）。一些人主张，证明性的证据会在信仰上帝方面"拿走我们的自由意志"，因此，上帝没有提供这样的证据，也没有阻止人们阐述它。（但是，为什么在关于2+2＝4的信念方面的自由意志就不是同等重要？）无论如何，在我看来，这是一种后退的姿态；如果这样的证据已经被提供了或发现了，那么这些人真的会抱怨它拿走了我们的自由意志？假设我们确实拥有成为理性存在者的自由意志，这样，即使存在着这种证明性的证据，那么人们仍然可以自由地选择不成为理性存在者，从而使那种类型的论证结论归于无效。

[3] 如果上帝在某些方面是无限的——上帝这个概念的结构并不要求这一点——而且我们有一种体验和认识这种无限的能力，情况会变得好一些。然而，这种能力碰到的东西可能不是一种完全的存在或实在；即使这样，它也会把我们引向上帝。一种更严重的困难在于，我们的体验能力在区别无限与巨大的有限时可能是不可靠的，或者这种能力所发现的东西可能只是我们自己的某些无限方面，或者就是这种能力本身，而这种能力并不表示任何其他更深层的东西。拥有探索无限的能力，而这种能力是有待于发现的唯一无限的东西，这是值得人们深思的。

[4] 某些人会主张，他们的信任存在于他们的宗教信仰中，而非存在于他们自己或者其回应中。无论如何，一旦我们注意到其他文化中的人们同样信任他们的文化传统，而且一旦我们做出这样的推论，即如果我们出生在其他的环境中，我们也会对这些不同的信念拥有同样的信任，那么就难以对我们自己的信念保持同样的信任。然而，假设信任不仅仅存在于人们的传统之中，而且也存在于人们自己与那种传统相遇时所做出的最深层回应之中，而对传统的信任正是从这种传统中生长出来的。一个平行的问题产生出来了：如果你是在另外一种传统中长大的，那么你是否对那种传统的各个方面拥有同样深度的遭遇，是否会导致对这些体验同样深度的信任？无论如何，保持自己对一种传统的实际回应的信任，而同时认识到其他的回应在别的环境下也会发生，也会同样令人感动，这不是不可能的。认识到在其他的环境下——比如说你没有遇到你现在的配偶——你会爱其他的某个人，这不会削弱你现在对配偶的爱。无论如何，这种爱不是提出一种关于世界的真理主张，而且这样的主张看起来也会被这样一种认识所削弱：如果不存在某种中立的标准可以用来判定这些其他的环境是不值得信任的，那么其他的真理主张在其他的环境中会同样有力地提出来。与其类似，那些谈论"信仰的飞跃"的人们可能会担心，在不同的环境下他们仍然会飞跃，但是却飞跃到一个完全不同的地方。无论如何，当人们自己最深层的回应不是来自自己特殊的先入之见，而且也不会强化这种先入之见，反而是要打破自己的框架的时候，这种对自己以及自己的回应的信任就不会降低。

第六章 日常生活的神圣性

超验主义者认为，当观察和体验是适当的时候，实在的每个部分和所有部分都代表了和包含了整体。同样，宗教传统并不总是这样看待神圣性，即神圣性要求人们脱离日常生活和日常关切。在犹太传统中，613条律法或戒律（mitzvot）提高了生活的每个部分，并且使它们神圣化，正如在遵循它们的人们看来，他们通过被给予这些律法已经变得神圣化了。佛教传统，而不仅仅是禅宗，把全神贯注的禅修方式用于所有的行动。神圣性不需要是一个单独的领域，在日常生活中也有神圣性。

我们如何能够对我们生活中的日常事物——比如说日常生活中所必需的东西——作出深刻的回应？在大多数情况下，我们摄入食物和空气，我们吃和呼吸，而没有给予特别的注意。当我们注意到它们的时候，这些行动会有不同吗？而且，这些不同是可欲的吗？

吃是一种密切的关系。我们把外部实在的一些碎片放进自己的内部；我们把它们吞进更深的内部，在那里它们变成了我们自己的材料，我们自己的血肉之躯。我们把外部实在的某些部分变为我们自己的实体，这是一个值得注意的事实。在吃的时候，我们与世界彼此分开的程度最低。这个世界进入了我们，它变成了我们。我们是由这个世界的一部分构成的。

这提出了一些基本的问题。这个世界是否安全以致可以摄入？我们是如何相信或者是如何发现它们是可食的？这个世界真的在乎我们以致要养育我们？在表述归纳问题时，大卫·休谟（David Hume）举了这样的例子：虽然面包在过去一直为我们提供了营养，但是我们是否能够知道它会继续为我们提供营养。伯特兰·罗素（Bertrand Russell）喜欢的例子是，我们是否能够知道太阳将在明天升起。（他

也讲过一个关于鸡的故事：一个人此前每天早晨都给这只鸡喂食，直到这个早晨他要把它杀掉。）归纳问题被表述为对失去营养、温暖、光明、安全的担忧，这是偶然的吗？

同别人一起进餐可以是一种深层的社交方式——如果希伯来人不愿意加入他们的聚餐，那么罗马人会感到受到了冒犯——一种一起分享营养的方式以及世界体现在我们内部的方式，正如共同分享衣物、爱好、交谈和时光一样。当我们正常的身体边界放松下来以便摄入某种东西的时候，和睦和亲密就增加了；我们经常提议同别人一起吃饭，这不是偶然的。充满爱意的食物准备过程，食物所展现的视觉美，进餐时的味觉美，在闲暇和愉快中对这样进餐的日常分享——所有这些都可以是一对浪漫情侣在一起亲密相处的方式，一种单方或双方创造他们所珍视的小世界的方式。（对世界上的大多数人来说，关于食物的基本事实是，获得食物是多么困难，有时候则是不可能的。即使在食物充裕时我们研究它的社会意义和象征意义的时候，我们也应该记住它所引起的生物学的和个人的灾难。）

吃也具有个人性的一面，一种非社会的方面。当吃是聚精会神的，而既不是心不在焉的，也不是冷静审美的时候，它的特性是什么？首先，意识关注的东西是进食的行为，而不仅仅是食物的质量。我们在口腔中与事物相遇并且感觉到它就在那里。我们刺探和琢磨它，包围它，用唾液浸透它，沿着牙齿上方布满隆起的部分用舌头把它压向上颌，让它经受吸力和压力，转动它。我们完全了解它的口感；它没有任何秘密或者隐藏的部分可言。我们用食物做游戏，我们与它交朋友，我们欢迎它来到里面。

我们对食物的具体特征、对其味道和口感，也对这种物质的内在质量保持开放的态度。我愿意谈论苹果的纯洁和尊严，草莓的爆发式欢乐和性感。（我一度发现这种说法的可笑夸张。）我自己没有品尝过很多食品，但是我在品尝的时候，那种样子就像是一种认知它们之内在本质的一种方式。[1]有这样一个佛教故事。一个男子为了躲避一

只老虎，手抓一根藤子正沿着陡峭的悬崖往下溜，然而又看见另外一只老虎在下面等他，此时有两只老鼠也开始咬这根藤子；他看见旁边有一个草莓，于是用一只空着的手把它摘了下来并吃了，"它的味道多么甜呀！"我们想知道在那种处境下这个男子如何能够对草莓做出这样的回应。他做出了回应，因为他品尝了这个草莓，并且了解它。我们不了解的——这个故事也没有往下告诉我们的——东西是他对那只老虎的了解。

仅仅基于这个非常小的样本，我认为，很多食物以这种方式向我们开放了它们的本质，并且教给了我们很多东西。我不知道人工调制的食品是否也能够给予我们这样的知识，因此我对布里亚-萨瓦林（Brillat-Savarin）追问亚当和夏娃之背后的假设保持怀疑，而这种追问是："为了一个苹果就毁了你们，如果是为了一只用块菌调制的火鸡，有什么是你们不能干的？"一道菜的原创者确实能教给我们新东西，他应该是一位重要的创造者。虽然我并不认为世界为了我们的利益和我们的教育而贮藏了这些物质，但这些食物如何能够拥有这些令人惊异的本质却是一个值得我们思索的问题。这种想法是很好的：通过这样的方式认识物质并且把它们吸收进我们的肉体，从而我们把它们提高到一个更高的存在层面，并因此反过来使它们受益。（通过吸收并转变为一种具有更高意识的存在之肉体，动物的肉体——尽管很难是动物本身——也会因此受益吗？）

吃时伴有相关的意识，这也能带来强烈的情感：世界作为一个养育的地方，人们自己值得收到这样的养育，兴奋，与大地母亲的原始联系，世界是一个安全的家，与其他生命形式的关联，以及对创造果实的感恩——信仰宗教者还会加上。

嘴是一个各种活动发生的场所，是吃食、说话、接吻、咬以及（与鼻腔一起）呼吸的所在。也许前四个能够负载情感，但呼吸难道不是简单的和自动的？然而，当人们全神贯注于呼吸的时候，它就会变成一个充实的和丰富的过程。东方的禅修技巧要求"跟随呼吸"，精

力集中于吸气、停顿、呼气、在下一个吸气前停顿，如此进行，往复循环。人们也可以改变这些活动的频率和速度，缓慢地均匀地延长呼气过程，在吸气之后屏住呼吸。值得注意的是，这种简单的呼吸技巧改变了人们意识的性质，一方面，这种改变是通过使呼吸变成意识的单纯焦点达到的，使其心无旁骛并且排除杂念；另一方面，这种意识的变化可能也是改变呼吸方式的直接生理后果。然而，也有一些变化是这一事实造成的，即全神贯注的东西是呼吸活动本身。像吃一样，呼吸是与外部世界的一种直接关联，一种把它带入自己内部的活动。它引起了身体的直接变化，其中包括人的胸腔和胃部形状的更大变化。把人的身体视为一个风箱，呼进和呼出空气，在与外部空间的相互关系中持续地扩张和收缩，是一个更大空间内部的空间容器，有时候在呼进的呼吸与呼出的呼吸之间无法做出区别，直到你明白下一步将发生什么——所有这些都使人作为一个分开的实体更少地感觉到自己封闭于明确的边界之内。呼吸这个世界，甚至有时候感觉到是人被这个世界所呼吸，这是一种深刻的体验，一种与其他存在无法分开的体验。在禅修的呼吸中，情感也能够更容易地加以控制和评价——它们不会径直漫过心灵，立刻就造成后果。

而且，对呼吸的持续注意，正如禅修中的"跟随呼吸"那样，伴随着胸腔和膈膜的起伏，这能够提高注意力，以致它变得更灵敏和集中，不容易产生神情恍惚，能够使自己长时间维持在某个对象上面；另外，这种对呼吸的注意也能够被穿插进日常活动之中，从而对于落入专注呼吸的间隙中的所有事物，它能够提高对它们的注意力。人们也可以把外在事物或者情感——如果对它们感到恐惧和紧张的话——置于这种专注呼吸的安静的和使人安静的隔间（latticework）之中，置于这种专注的结构之中，这样更微妙的身体节奏就会变得明显起来，转而它们能够被注意到和跟随，从而形成另外一个隔间，而人们可以在这里停下来，以进行更深入地探索。

大多数时候，以这种认真冥思的方式来吃食和呼吸，还不足以使我们认识到这些行动所能够具有的轻松的、舒适的自然性，但是，有时候这样做是重要的，至少能让我们记住我们从中学到了什么东西，能让我们不时地回头重温这些教益，或者去学习新的东西。

注意也能够聚焦于其他的东西，无论是内部的还是外部的。太阳能够被人们体验到是光明和温暖的直接来源，并且（在其他知识的帮助下）是这个地球上所有生命过程的主要能量之源。人们自己的身体及其运动也能够成为注意力聚焦的对象。

大部分普通对象都会在意识的注意下产生令人惊异的东西。椅子、桌子、汽车、房子、撕碎的纸片、散布于各处的对象，它们全部都待在自己的地方，耐心地等待着。一个对象被放错了地方或者放得不太对劲，也同样是一个耐心的等待者。它仿佛是一个实体，任何种类的实体，有其自己鲜明的性质，而且，我们也能够逐渐意识到某种东西的实体性（entityhood），它的纯粹的存在性（beingness）。所有东西都正好是其所是，然而，所有东西也都保持预料中的相应姿态。是否某种伟大的事件正在等待发生？除了仅仅了解实体，是否还有什么事情是我们要去做的？（这些具有尊严的对象是不是正在那里等待被爱？）

然而，流连于这些事情并且描述这些细节可能看起来"过于矫揉造作"。但是，度过人生而对生活和世界所包含和揭示的东西无动于衷，这是一件令人遗憾的事情，犹如某个人穿过房间而对那里正在演奏的美妙音乐充耳不闻。也许，对于为什么我们具有身体，这毕竟要有一个理由吧。

神圣性（holiness）存在于与神性事物（the divine）的具体的、密切的关系之中。把神圣的东西当作神圣加以回应，这也会使我们与它们处于一种更具体的关系之中。把日常生活看作神圣的，这在某种意义上就是把世界及其含义看作是无限地可接受的——对于我们的探索、回应、交往和创造的行动是可接受的，看作是以丰富多彩的方式

重新进行这些行动的舞台，无论这些行动持续到什么时候，无论是由个人还是由横贯时间长河的全部人类。

---

[1] 我实际上对所有这些东西都相当无知，只进行过一点实验。我让读者分享这些非常有限的知识和思考的唯一借口是我在其他的书籍中还没有发现这些东西。然而，关于佛教禅修的文献是相关的，也许特别是内观（Vipassana）宗的文献。在东方传统达成顿悟的方法中，包含了这样的两条："在吃或喝时，变为其食物或饮品的味道，并被其充满"；"吸取什么，就变成什么。"（Paul Reps，Zen Flesh，Zen Bones[New York：Anchor Books]，items 47 and 52 in the section on"Centering".)

第七章 性

我们与另外一个人相关联的最强烈方式是性。约翰逊博士（Dr.Johnson）指出，没有什么事情像面临被绞死那样使人的思想如此集中。没有什么事情，这是指除了性刺激和性兴奋之外：不断增加的紧张，关于下面将会发生什么的不确定性，偶尔的宽慰，突然的惊喜，危险和风险，所有这些依次导致高度的注意和紧张，直到得到解决。在实力接近的体育比赛的结尾和在悬疑电影中，类似的兴奋模式也会发生。我不是说，我们在这些事情上的兴奋归根结底是掩盖起来的性兴奋。然而，性兴奋确实是一般兴奋模式的一个卓越例证，而这些其他的兴奋也会有性方面的反响。无论如何，只有在性中，这样强烈的兴奋才能与对象分享，才有共同的起因。

性不仅仅是摩擦力的事情。这种兴奋很大程度上来自我们如何解释当下的情境以及如何看待与对方的关系。甚至在进行手淫时的幻想中，人们也在想他们的行为是与他人进行的；只想他们自己或者在想他们自己时只想自己的手淫，这不会引起他们的兴奋。引起兴奋的东西是个人之间的：对方如何看你，这种行为表明的什么态度。关于这一点的不确定性甚至使它更加令人兴奋。正如人们难以逗自己发笑那样，所以与另外一端的实际伴侣在一起，性的行为会更好。（关键的因素是什么：是对方还是不确定性？）

性让人保持专注。如果在直接的性行为中思想有些走神是可允许的，那么这也仅限于其他的性幻想。如果走神是考虑下一次买什么样的小汽车，那么这表明对性行为的投入不够。一方面，专注的焦点是你被触动得怎样以及你目前的感觉如何；另一方面，专注的焦点是你正在如何触动对方以及他或她目前的感觉如何。

在性行为的进行过程中，你关注最轻微的动作，轻柔地掠过的头发，手指、指甲或舌头缓慢地擦过皮肤，在某一点上最轻微的变化或停顿。我们辗转反侧于这样的时刻，等待将要发生的事情。在这里，我们的感觉是最敏锐的，压力、动作或角度方面的任何变化都不会过于轻微而注意不到。而且，知道对方像你一样渴望配合你的感觉，这是令人兴奋的。对方的轻柔动作和回应能够表明他知道你的快感并且关心这种快感的细微之处。让对方知道和接受你的特殊快感，如你所愿地长时间停在那里，不急于进入下一阶段或另外一次高潮，得到对方的允许和邀请偎依在那里并且一起玩——还有什么事情像性这样进行得如此之慢？——以这种方式来告诉你对于这种快感你是应得的和值得的，所有这些都能够带来一种意味深长的感叹。

不仅原有的快感被敏感地和轻柔地唤醒和探索，而且一个人也变得愿意跟随另外某个人的手、嘴、舌头和牙齿去追求新的快感，而双方都知道，彼此既是关爱的人也是被关爱的人。

在性关系中内心深处的情感被唤醒和表达，这不是令人惊讶的事情。在表明我们自己快感时所包含着的信任，让对方给予我们快感并且如此导向时所存在的脆弱，其中包括一些快感带有婴儿期反射、俄狄浦斯反射或者肛门期反射，这些事情来得并非轻而易举。

性并非仅仅是对温柔之事的了解以及对微妙快感的回应。故事确实从这里开始，而且不时地回到这里，但是它会移向更猛烈、更少一般化的行为，不再那么轮流专注于彼此的快感以及更强烈和更广泛的兴奋的相互增长，而是从成人（或婴儿的）兴奋移向动物的兴奋。激情和动作变得更猛烈和更不受控制，变得更尖锐或更加自动地有节奏，焦点从肉体转变为骨髓，声音从呻吟和叹息转变为嘶喊和吼叫，嘴从舌头和嘴唇转变为牙齿和啃咬，力量、统治和怒火的主题浮现出来，又逐渐在温柔中被平复，然后以更强烈的和更有张力的方式循环出现。

在性的领域，我们最强的情感得以表达。这些情感并非总是温柔的和可爱的，尽管它们有时候是这样的，或许通常都是这样的。这种强烈的情感带来同样强的情感作为回应，它既是被激起的也是能激起的。伴侣们明白他们最强烈和最原始的情感得到了安全的表达和包容。不仅是对方在性行为中得到了更深入的了解，一个人在体验到自己能够具有的东西——激情、爱、攻击性、脆弱、统治力、顽皮、婴儿般的快感、欢乐——中对自我也有了更好的了解。事后的放松程度是这种共同体验之圆满和深度的一个尺度，也是它的一个组成部分。

性的领域是无穷无尽的，或者能够是无穷无尽的。对于在性行为中彼此能够学到什么以及能够感觉到什么，这是没有限制的；唯一的限制是伴侣们的感受性、回应性、创造性或勇气。永远都存在新的深度——以及新的表面——去探索。

唯一的准则是专心试验：注意引起兴奋的事情，保持与对方的快感同步，在相关的地方，带着更强劲或者更轻柔的压力，跟随它，靠近它，同它做各种各样的游戏。在注意引起兴奋的事情是否融进更大的活动方式或幻想时，在验证这个假设时，以及在通过一致的动作和言辞（有时是模糊的）来鼓励它时，理智也大有帮助。通过新鲜的试验，人们能够摆脱例行公事般的快感或者预料之中的快感。自由、开放、创造性、勇气和理智——这些东西在性之外的世界并不总是能得到充分的回报——产生出如此甜蜜的私人果实，这是多么美妙啊。

性也是一种交流的方式，是一种言说的方式，而且与我们能够说的词语相比，它或许是一种表明事情的更有力的方式。虽然性行为比词语更为直截了当，但是它们也能够得到词语的帮助，因为这些词语说出了人的快感或者把快感引向更强烈的程度，这些词语描述了某种幻想或者只是暗示使人兴奋的东西，而这些东西可能是难以明说的。

像即兴演奏的爵士音乐家一样，性伴侣是在进行一场对话，这种对话的一部分是既定的，另外一部分则是即兴的，每一方都非常注意对陈述给予回应，而这些陈述是体现在对方的身体动作之中的。这些

陈述可以是关于人的自我和快感的，或者是关于其伴侣的，或者是关于你们两个在一起的，或者是关于一方希望另外一方做什么的。无论他们在生活中的其他地方是否这样做，在性行为中，人们经常并且是无意识地这样做了，即他们希望别人如何对待他们，他们就如何对待别人。通过他们的动作和压力的位置、强度、频率或者方向，他们不断地传递着——通常是无意识地——他们想得到什么的信号。以各种各样的方式，身体的某些部位也能够代表或代替其他的部位，因此，比如说，在嘴或耳朵（或手掌或腋窝或手指或脚趾或骨头）发生的事情能够以错综复杂的方式代表其他部位的对应事件，而且带着同样程度的兴奋。

在语言交谈中，人们以不同的声音说话，在不同的话题上具有不同的观点。在性交谈中，每个人也有明显不同的声音。而且，在两个人能说的事情中从不缺少新东西，即使旧东西也能够以新的方式或怀旧的方式加以言说。说到交谈，这里不是说性的唯一（非生殖的）目的是交流。所欲望的东西也有兴奋和身体上的快感。然而，这些东西也是这种交谈的重要组成部分，因为通过快感上的兴奋以及此时的开放态度，其他强烈的情感才得以表达，才能够在性领域中发挥作用。

在这个领域中，个人的所有事情都能够被表达、探索、象征和强化。在亲昵行为中，我们让另一个人进入我们通常严加维持的边界，而这些边界是通过衣物以及充分地自我控制和监视得以维持的。通过重重的公共防线和面孔，另一个人被允许看到一个更脆弱的你或者一个更有激情的你。没有什么事情比向对方表明你的生理快感是更亲昵的了，或许这是因为从小就有人告诉我们应该把它隐藏起来，即使（或者特别）是对我们的父母。一旦进入所维持的边界之内，新的亲昵行为就变得可能了，诸如这种特殊性质的交谈，即新伴侣在性行为之后躺在床上进行的交谈。（他们从事性行为的部分目的或许就是为了进行这种毫无装腔作势的交谈？）

在得到性兴奋（其中包括性高潮）的欲望与对其伴侣和自己的最深刻了解之间，是否存在一种冲突？急于立刻得到最大程度的兴奋，把关注其他所有事情只当作获得性高潮的手段，这会妨碍向对方开放自己，会妨碍彼此的了解。要让每件事情的发生都刚好恰逢其时。最强烈的兴奋也可以是通达内心深处的一个途径；如果他们的内心深处还处于未经探索的阶段，那么他们就不会被性行为所如此震撼，也不会对有时候所发生的事情感到如此敬畏。

在为自身而兴奋的时候，性高潮也告诉你的伴侣，你和他或她在一起是多么快乐。当它采取更深刻形式的时候，当你使自己变得或显现得完全失去控制、完全被吞没了的时候，你向对方——也是向你自己——完整地展示了对方对你的支配，展示了你是多么舒服，以及在他或她面前无助时的信任。

当使对方快乐成为一种成就、一种可克服的挑战的时候，它会让对方感觉最好。从而，当性高潮来得太早或者太迟的时候，对于给予方来说，这不是那么令人满意的。如果太早，那么它就还没有完成；如果太迟并且经过了巨大的努力，那么它说明给予方还没有足够兴奋，也没有足够快乐。对于性高潮，正如对于喜剧，成功的秘密在于正得其时。

性高潮不仅是一种兴奋的体验，而且是关于伴侣、关于与伴侣关系的一种陈述；它宣布这个伴侣令你感到满意。不要对伴侣们关心性高潮的发生感到惊讶。在这里，我们能够理解同时产生性高潮的合力，感觉到与对方在一起和来自对方的最强烈快感的合力，而在这个时刻，你被告知和表明，是你使他或她得到了强烈的快感。

也存在一些其他的陈述，而这些陈述更少涉及整体的人，更多涉及人的部位。阴茎能使之感觉到在阴道中是一个受欢迎的进入者，它能够被从容地和充满爱意地加以亲吻，它能够使之感觉到滋养，它能够快乐地在里面并且也了解这一点，在更兴奋的时刻，它的幻想是能够被崇拜。同样，阴道的甜蜜和力量也能够因其自身而得到承认，通

过温柔的亲吻、长时间的了解、停留在亲密无间的状态以及由此引起的那些声响。了解伴侣的身体，思考其部位的特殊能量，而不急于转向其他的部位，这些也都构成了其伴侣接收到的陈述。

做爱是对称的、温柔的和双方轮流进行的，与此不同，我们（没有任何贬义）称作"干"（fucking）的东西至少包含这样一个阶段，即男性展示他的权力和力量。这不需要是攻击性的、邪恶的或支配性的，尽管在统计学上它也许经常陷入那些状态。男性可以只是向女性展示他的权力、力量甚或凶猛，以博得她的赞赏。在展示他像丛林野兽般的性质时，带着狮子或老虎的凶猛、嚎叫、怒吼、撕咬，他（以有控制的方式）表明了他的保护力量。无论如何，这种力量的展示不一定是不对称的。女性能够回之以（以及她先开始）她自己的凶猛、嚎叫、抓扯、吼叫、撕咬，而且她也表明她有能力控制和驯服他的凶猛。以完全准确的方式来陈述更微妙的事情，来陈述一个女人能够在某些方面把自己给予其伴侣的具体方式，这是更加困难的。

在性交中，我们允许对方进入我们的边界之内，或者使这些边界成为更容易穿透的，这表明了我们自己的激情、能力、幻想、兴奋以及向对方做出的回应。我们可以把性交画作两个用虚线形成的重叠的圆圈。在这两个伴侣之间存在着边界，然而这些边界是可穿透的，不是坚固的。因此，我们能够理解强烈的性体验发生时有时候所伴随的海洋般的感情，融入其中的感觉。这不应简单地归因于指向对方的兴奋情感，它也是因为无须把精力用于维持通常的边界。（在高潮的时刻，这些边界是被放弃了，还是被弄成选择性地可穿透的，只为那个特殊的人降低一些？）

迄今为止我所说的大部分东西都适用于一次性的艳遇，然而随着时间的推移，性生活有自己的特殊连续性。人们可以一整天或者连续几天都在一起，重复和改变亲昵行为与彼此的了解（这些了解不是只因对方的在场而出现或产生的），带着更充分的了解和记忆中常想常新的情感，而这些情感是新探索的出发点。也有相熟伴侣之间的不断

会面，他们几乎无法控制对彼此的渴望。还有亲昵和相爱的更为持续的关系，这种更持续的关系提高了性结合的兴奋度、深度和甜蜜度，而且这种关系也因性结合而得到了提高。

人们不仅能够在性中探索情感的更广范围，更深入地了解对方和自己，人们不仅能够认识到你们两个结合在一起，渴望与对方结合在一起或者融为一体，并发现超越自我的肉体上的快乐，（异性之间的）性不仅能够产生出新的生活，而这种新生活能为性行为本身带来更深层的心理意义（也许这一点对于女性特别明显，她们能够变成生命的载体，而这种载体带有其所有的象征意义），而且，人们也能够在性中从事形而上学的探索，把对方的身体和人格当作最深层实在的地图或小宇宙加以认识，当作这种实在的本性和目的的一种线索加以认识。

第八章 爱的纽带

爱的一般现象包括浪漫的爱、父母对孩子的爱、对自己国家的爱以及其他的爱。所有这些爱的共性是：你自己的福祉与你所爱的某个人（或某个事物）是密切联系在一起的。当坏事落在一个朋友身上的时候，这发生在她的身上，而你感到悲伤；当某种好事发生的时候，你为她感到高兴。可是，当某种坏事落在你爱的人身上的时候，某种坏事也落在了你的身上。（它不一定正好是同样的坏事。而且，我不是说，你不能也爱朋友。）如果一个所爱的人受到了伤害或羞辱，你也受到了伤害；如果某种美妙的事情落在了她的身上，你也感到幸福。然而，并非所爱的人偏爱的每一种喜悦都会使你感到幸福；关键的东西是她的福祉，而不仅仅是她的偏爱。（她的福祉是哪一种福祉，是她认为的福祉还是你认为的福祉？）当不存在爱的情况下，一般而言，其他人们在福祉方面出现的变化不会使你的福祉也发生变化。当其他人遭受饥荒之苦的时候，你会受到触动，也会伸出援手；你也许对他们的苦难忧心忡忡，但是你不一定感到自己处于更糟的状态。

你自己福祉（或不幸）的这种延伸标示出了所有不同种类的爱：对孩子的爱，对父母的爱，对自己人民的爱，对自己国家的爱。爱不一定是对别人同等程度的关切，也没有必要是关爱别人比你自己更多。这些爱是巨大的，但是，当你的福祉无论在何种程度上（但是在相同的方面）都受到了另一个人的福祉的影响时，某种程度的爱就是存在的。其他人生活得怎样，你（在某种程度上）也就生活得怎样。你爱的人们被包括进你的边界之内，他们的福祉就是你自己的福祉。[1]

处于"恋爱"中，处于迷恋中，这是一种强烈的状态，而这种状态展示了我们熟悉的一些特征：总是在想那个人，希望一直相处并且总在一起，因对方的在场而感到兴奋，失眠，用诗、礼物或其他方式来表达自己的情感并且以此来取悦被爱者，深情地凝视彼此的眼睛，烛光晚餐，短暂的分开却感觉到时间很长，在回忆对方的言行时傻笑，觉得对方的一些小怪癖是可爱的，在发现对方时或被对方发现时感到欢乐，以及（正如托尔斯泰［Tolstoy］在《安娜·卡列尼娜》中描写的那样，列文在得知基蒂爱他时）觉得每个人都美好和可爱，并且认为他们一定都感觉到了自己的幸福。浪漫爱情在生活事件中变成了最突出的前景，而其他的关切和责任在浪漫的爱情故事中则变成了背景的微小细节。（当诸如指挥罗马军队或担任英国国王这样的重大公共责任被搁置一旁，这些故事就更加引人入胜了。）这种关系的生

动性能够带有艺术的或神秘的成分——像油画中的人物那样躺在一起，或共同演绎奥维德（Ovid）[2]笔下的新故事。当爱不是同样程度地你来我往的时候，所发生的事情也是我们熟悉的：神情忧郁，不断思索错误发生在哪里，幻想错误得到了纠正，在某个地方不断徘徊以看上那人一眼，打电话以听到对方的声音，觉得所有其他的事情都平淡无聊，偶尔还有自杀的念头。

迷恋无论以什么原因和在什么时候发生，如果得到机会，那么它或者转变成一种持续性的浪漫爱情，或者消失得无影无踪。伴随着这种持续性的浪漫爱情，这两个人感到他们已经结合在一起，形成并且构成了世界上的一种新实体，而这种新实体可以被称作"我们"。[3]然而，你能够以浪漫的方式爱上某个人，而实际上没有与她或他形成一种"我们"——那个人也许并不爱你。爱情，浪漫的爱情，就是希望与那个特殊的人形成一种"我们"，就是感到或希望那个特殊的人对你来说正好就是与之形成"我们"的那个人，并且希望对方对你的感觉也是一样的。（如果认识到对方不是那个正好可以永远与之形成"我们"的

人，并马上终止形成这种关系的欲望，这会更好。）与对方形成一种“我们”的欲望不仅仅是伴随浪漫爱情而发生的某种事情，不仅仅是随着爱情的发生而偶然发生的事情。我认为，这种欲望是内在于爱情的本性之中的，它是爱情的意义所在。

在“我们”中，这两个人不是像连体双胞胎那样在身体上连在一起；他们可能相距很远，对事情有不同的感觉，从事不同的职业。如果这样，那么这两个人在什么意义上一起构成了一个新实体，一种“我们”？这种新的实体是由他们之间关系的新网络创造出来的，而这种关系使他们不再分开。让我们来描述这种网络的某些特征；我将从这样两个特征开始，而这些特征具有冷静的和政治-科学的意味。

首先是我们提到的适用于一般爱情的明确特征：你自己的福祉与你浪漫地相爱的那个人的福祉是紧密联系在一起的。这样，除了其他事情以外，爱情能够使你处于一种具有风险的地位。发生在你所爱的人身上的坏事也会发生在你的身上。然而，好事也是如此；而且，爱你的那个人会带着关心和安慰来帮助你，使你面对各种人生变故——这种帮助不是出于自私，尽管她这样做确实在某种意义上也会有助于维持她自己的福祉。因此，爱情为你的福祉打下了基础，也为面临命运的打击时提供了保险。（经济学家是否会把选择配偶的某些特征解释为合理的风险基金？）

对于形成“我们”关系的人们，他们集中起来加以管理的不仅是他们的福祉，而且也包括他们的自主性。他们限制和削减了他们自己做出决策的权力和权利，某些决定可能不再独自做出。哪些决定不再独自做出，对于不同的夫妻是不一样的：住在哪里，如何生活，结交哪些朋友并且如何相处，是否要孩子以及要多少，去哪里旅行，那个晚上是否去看电影以及看什么电影。每个人都把某些先前单方做出决定的权利转让出来，加以集中管理；关于如何一起生活的决定也以某种方式一起做出。如果你的福祉以如此密切的方式影响了另外一个人的

福祉并且也被其福祉所影响，那么对福祉有重大影响（即使最初影响的是你自己）的决定将不再独自做出，这就不会令人惊讶了。[4]

夫妻（couple）这个词用来指已经形成了“我们”关系的人们，这不是偶然的。这两个人也把他们自己视为一种新的和持续性的单元，而且他们也向世人展现了这种面貌。他们希望在公众面前被看作夫妻，希望在公开场合表达和确认他们作为夫妻的身份。因此，那些不能这样做的同性恋夫妻面临着严重的障碍。

要成为“我们”的一部分，这涉及拥有一种新的认同，一种额外的认同。这并不意味着你不再拥有任何个人认同或者你的唯一认同就是作为“我们”的一部分。然而，你确实拥有的个人认同将会发生变化。拥有这种新的认同就是开始采取某种心理上的态度；在这种“我们”中的每一方都拥有这种对待对方的态度。每一方在心理上都变成了对方认同的一部分。我们如何能够更确切地说明这种态度的含义？如果某种东西变化了或者失去了，而此时你感觉自己像一个不同的人，说那种东西是你的认同的一部分，这看起来只是重新引入了这种认同的观念，而这种观念本身则需要加以解释。更有帮助的说法是这样的：爱某个人，在某种意义上就是对他们的福祉以及你与他们的关系保持警觉。（更一般地说，当你不断地使某种东西成为你保持特别警觉的为数不多的领域之一时，我们是否可以说它是你认同的一部分？）就你自己的个别认同而言，存在着关于警觉的经验检验——例如，在你并非有意参与的嘈杂交谈中你如何听见有人提到你的名字，一个与你名字相似的词如何从书页中“蹦出来”。我们可以找到类似的检验，来核查陷入爱情的某个人的警觉性。例如，当对方独自旅行而非双方一起旅行的时候，或者他（或她）自己独自旅行的时候，处于“我们”中的这个人更为担心旅行的危险——飞机失事或其他什么；一般而言，处于“我们”中的这个人对对方的危险保持警觉，这是有道理的，因为这是一些必然使他回到单身状态的危险，而当他们被物理空间分隔开的时候，这些危险就变得特别明显。也可以提出一些其他的标准来检验

共同认同的形成，比如说某种类型的劳动分工。处于"我们"中的这个人可能会发现自己突然对某个读物感兴趣，但是他把它留给了对方，这不是因为他自己对它不感兴趣，而是因为对方对它更感兴趣，而他们中间只要一个人读它就足够了，因为它会被这种更广的认同——这种"我们"——所记住。如果他们分手了，那么他们会注意到现在要由自己读所有这些东西，而对方不再能够为他们读它了。（这份检验"我们"的标准清单可以继续延长，其中包括我们后面将讨论的东西，即不寻求"另觅高枝"。）有时候，"我们"的存在是明显可感觉到的。一个善于反思的人沿着街道散步时可以同自己进行友好的内部交谈，保持自己陪伴自己的状态，与其类似，即使对方不在跟前，一个人也能够同相爱的人在一起，思考她会说什么，同她一起交谈，为她注意一些她会注意的事情（因为她不在那里从而无法注意），以她的语调对其他人说一些她会说的事情，在做所有这些事情时都完全采取"我们"的态度。[5]

如果我们把个人自我描画为一个封闭的图形，其边界是连续的和坚固的，能够把里面的东西与外面的东西区分开来，那么我们会把这种"我们"画为两个图形，而两者之间的界限被擦去了，从而它们连在一起。（这就是传统的心形吗？）性体验的统一方面——两个人汇合在一起并且融为一体——既反映了这种"我们"的形成，也有助于它的形成。有意义的工作、创造性的行动和发展能够改变自我的轮廓，而密切的纽带则能够改变自我的边界以及它的拓扑空间——这种密切的纽带一方面是浪漫的爱情，另一方面（正如我们将会看到的那样）是友谊。

个人自我能够以两种不同方式与它所认同的这种"我们"相关联。它能够把这种"我们"看作自我的一个非常重要的方面，或者它能够把其自我看作这种"我们"的一部分，包含在"我们"之内。可能是这样，通常男人大多持有前者的观点，而女人则持有后者的观点。虽然两者都把这种"我们"看作对于自我是非常重要的，但是大部分男人可能会

把“我们”画作自我之内的一个方面，即自我的圆圈包含着“我们”的圆圈，而大部分女人则可能会把自我画作“我们”的一部分，即“我们”的圆圈包含着自我的圆圈。在两种情况下，这种“我们”都无须消灭个人自我，也不需要使其失去任何自主性。

在浪漫的“我们”中，每个人都希望完全地拥有对方，然而，每个人也都需要对方是一个独立的和非从属的人。一个人只有继续拥有非从属的自主性，才能够在共同的认同中是一个合适的伴侣，才能扩大和提高其个人认同。而且，显然对方的福祉——这是你关心的事情——也需要这种非从属的自主性。然而同时，也存在着完全拥有对方的欲望。我认为，这种欲望并不一定源自支配对方的欲望。你需要和希望的东西是完全拥有对方，就像你拥有你自己的认同那样。这是这一事实的表达：你正在同他或她形成一种新的共同认同。或许，这种欲望正好就是同他人形成一种认同的欲望。然而，不像黑格尔所描述的主人与奴隶之间不稳定的辩证法，在浪漫的“我们”中，对方的自主与对方的完全拥有，两者和谐共处于一种共同的、美妙的和扩大的认同之形成中。

爱情关系的核心是恋人们如何从内部来看待它，他们对这种关系中的伴侣的感觉如何，对自己的感觉如何，以及他们相互善待对方的特殊方式。在爱情中，每个人都让对方感到高兴，并且也都为使对方高兴而高兴；这通常体现为两人在一起时都变成了开心果。在获得成人的爱时，我们被认为是值得得到这种最强烈的爱的，而这种爱在童年期的俄狄浦斯三角关系中是得不到的。[6]看到对方喜欢与我们在一起，通过我们的爱使对方高兴，我们也使自己变得更高兴。

要因爱而变得激情燃烧，这一定是被爱的我们本身，而不是经过粉饰的我们，也不是我们的某一部分。在爱情的亲昵关系中，伴侣对我们本身有充分的了解。如果某个人不了解这些品质和特征，而我们也许觉得这些品质和特征会使我们显得不可爱，那么被这个人所爱就是没有保证的。有时候，它们是某种性格品质或者无能、笨拙和粗心

等，有时候它们是个人的某些身体特征。所谓心理情结（complex），是指在关于快乐及其消除的事情上父母使孩子感到不自在的方式，而且，在最密切的、专注的和爱的性亲昵中，这些情结能够得到抚平和改变。在爱的充分亲昵中，整个人被了解了，被净化了，被接受了。而且也被治疗了。

如果你要想因爱而感到幸福，那么被爱的就必须是你，而不能是诸如你的金钱这样的特征。正如人们所说的那样，他们希望"因自己本身"而被爱。当使你被爱的东西是你的自我形象或身份的外表部分的时候，你就是因其他的东西而被爱。无论如何，对于某些人，金钱或赚钱的能力是其身份的核心，或者好看、仁慈或理智是其身份的核心，并且因这些特征而被爱，他们对此不会感到不高兴。你可能因为这些特征而爱上某个人，而且你可能继续对这些特征而感到高兴，但是你最终必须爱的是这个人，而不是因为这些特征，无论如何，不是因为这些特征的任何有限罗列。但是，这究竟意味着什么？

当同那个人在一起成为我们认同的一个突出部分的时候，我们爱上的就是这个人，正如我们是这样看待它的："同夏娃在一起"，"同亚当在一起"，而不是"与某个诸如此类（或有如此特征）的人在一起"。这是如何发生的？特征肯定发挥了某种重要的作用，否则如此被爱的为什么不是另外一个人？然而，如果我们继续"因为"这些特征而被爱，那么这种爱情看起来是有条件的，即如果这些特征改变或消失了，那么爱情也会随之改变或消失。也许我们应该把爱情看作打在鸭子心理上的记号：在某个时期，小鸭子会把自己与它看见的一定大小的第一个移动物体联系起来，并且把它看作自己的母亲而跟随它。对于人来说，也许特征给爱情打上了记号，但是人应该以这样一种方式被爱，即爱情不再依赖于持有这些特征。如果爱情最初基于一些更大范围的特征，这将会有某种帮助；它在开始时是有条件的和偶然的，基于被爱者拥有这些可取的特征，然而，考虑到这些特征的范围和持续性，它不是不可靠的。[7]

无论如何，不像打上记号的鸭子，人们之间的爱情不是不可改变的。尽管爱情已经不再依赖于引发它的那些特征，但是随着时间的推移，它能够被某些新的、有力的负面特征所压倒。或许被带有新记号的另外一个人所战胜。然而，如果一个人仍然处于这种"我们"之中，那么就不会寻求这种改变。另一方面，如果某个人"因为"具有某些可取的或有价值的特征而被爱，那么如果另外一个在更高的程度上拥有这些特征的人出现了，甚或一个拥有更有价值的特征的人出现了，看起来你应该更爱这个新出现的人。而且在那种情况下，为什么只是等待一个"更好的"人出现，为什么不主动地去"另觅高枝"，去找某个在这些有价值的方面拥有"更高分数"的人？（对于这些问题，柏拉图的理论是特别站不住脚的，因为对它来说，爱的终极的和适当的对象是"美的形式"（Form of Beauty）；任何特殊的人都仅仅被当作特征的承载者，其作用是唤醒爱人对这种形式的爱，从而任何这样的人都应该是可替换的，即被一个更好的唤醒者所替换。[8]）

准备另觅高枝，寻找某个带有"更好"特征的人，这不是一种合适的爱情态度。一种给人以启迪的观点应该能解释，这种爱情态度为什么是不合适的，然而又为什么不是不合理的。一种可能但乏味的解释在形式上是经济学的。一旦你已经对一个人有了很好的了解，要使另外一个人达到可以与之进行比较的程度，这会使你投入很多的时间和精力，因此存在着移情别恋的障碍。（即使考虑到新投入的代价，但是另一个人不是能够承诺给予一种更大的回报吗？）新人存在着不确定性；只有经过长时间以及一起相处的经验，经过争论和危机，人们才能够了解一个人的可信度、可靠性、能屈能伸以及对苦难的同情。把另外一个人当作伴侣对象加以了解，甚至是当作明显大有希望的伴侣对象加以了解，有可能最终达到的是一种否定的结论，并且有可能会缩短或结束其目前的伴侣状态。因此，从一种还算令人满意的处境去寻求另觅高枝，这是不明智的；你为此付出的精力可以更好地投入到改善你目前的"我们"之中。

这些经济上的审慎考虑不是愚蠢的——远不是愚蠢的——但它们是外在的。按照这样的考虑，在爱情本身的性质中没有什么东西与这个被爱的特殊个人是相关的，也没有什么东西与不愿意替换成另外一个人是相关的；相反，阻碍这种替换的东西是为此而可能要付出的代价。如果经济学的分析就是这样的，那么我们能够明白为什么我们会欢迎某个人向我们表达爱意，其中包括对某个特殊个人做出的承诺，而且我们也能够明白为什么我们为了得到这种爱意而用同样的东西或相似物加以交换。但是，我们为什么实际上会希望给予某个特殊个人以这样的承诺，而回避所有其他的伴侣呢？通过这种对特定个人做出承诺的爱情关系，而非通过其他的方式，什么样的特殊价值得到了实现？即使作为一种补充的这种说法是真的，即我们关心我们的伴侣并从而不希望通过替换他们而伤害他们，这也没有充分地回答这个问题。

经济学的分析也可以提供某种更好的理解。[9]同一个具有特殊资源的固定伙伴进行重复的交易，对于为了同他进行交易（反过来也是一样）而发展你自己的专业化资产，这是合理的。而且，这种专业化对于你继续同对方进行交易提供了某种保证（因为如果改同任何第三方进行交易，所投入的资源的价值就会变得更少）。另外，如此这样塑造你自己以及如此这样进行专业化以更好地配合同对方做交易，从而，同其他人做交易就会使自己的价值变得更少，在这种情况下，你会需要对方将继续同你做交易的某种承诺和保证，而这种保证则超出了对方与你配合的专业化领域。在某种条件下，两个贸易公司联合为一个公司，而所有的配置现在都变成了内部的，这在经济上是有优势的。在这里，我们最终得到了类似于一种共同认同之观念的某种东西。

爱情的意图在于形成一种“我们”，在于把它认同为一种扩展了的自我，并在很大的程度上把自己的命运与它的命运连在一起。一种另觅高枝的意愿，将会摧毁你在很大程度上认同的这种“我们”，从而将

会是一种摧毁你自己的自我的意愿，而这个自我是一种你自己扩展了的自我。这样，一个人不可以有形成另外一个“我们”的意图，除非这个人已经停止认同目前的这个“我们”，也就是说，除非这个人已经停止去爱。即使在这种情况下，形成一种新的“我们”的意图也是一种此后不再试图另觅高枝的意图。没有另觅高枝的意愿，这内在于爱情的观念之中，内在于由爱情而形成的“我们”之中。一个人试图找另外一个伴侣，即使是一个拥有“更高分数”的伴侣，这无异于摧毁其所认同的个人自我，以便让另外一个可能更好但非连续的自我来取代它。（这不是说，一个人不愿意改善自己或改变自己。）也许这里存在一种迷恋的功能，它为形成一种统一的“我们”铺平道路，为克服障碍以超越对自己的自主性的关切提供热情，而且，通过使关于对方以及你们两个在一起的思想持续占据在心灵之中，它也为形成“我们的思维”提供动力。与我的上述观点不同，一种更犬儒主义的观点可能会把这种迷恋看作临时性的黏合剂，以在他们被粘住以前设法把他们聚拢在一起。

人们通常软化他们之间的边界并穿过边界形成一种“我们”，这个过程的一部分包括反复表达这样做的欲望，反复相互表白他们爱对方。他们的表白是试探性的，如果对方没有以类似的表白做出回应，那么他们就会撤销它。他们手挽手一起步入爱河，一步一步地试探。在相互承认对方的问题上，他们会采取非常慎重的态度，就像两个相互猜疑的群体或国家——以色列和巴勒斯坦可以成为一个例子。如果一方不承认，那么对方也不想承认。而且，双方都宣布，如果对方承认，那么他们也承认，这也是不够的。因为这样双方都宣布了一种有条件的承认，而其条件则是对方的无条件承认。既然双方都没有提供这种无条件承认，那么他们就还没有开始行动。如果双方都说他们将有条件地承认对方的有条件承认，这也于事无补：“如果我承认你，如果然后你承认我，那么我就承认你。”因为在这里，双方都给予对方一种三部分的有条件宣告，其条件是来自对方的一种两部分的有条件宣

告，而且只有当这种两部分的有条件宣告存在时，这种三部分的有条件宣告才会起作用；这样双方就都不会给予对方能够正好激发对方承认的东西，也就是说，不会给予对方这种两部分的宣告。只要双方对等地宣布具有相同长度和复杂性的条件，他们就无法开始行动。这样，某种非对等性是必需的，但是，它没有必要是以双方都提供无条件承认来开始。这样做就足够了：第一个人提供这种三部分的承认（其条件是对方简单的两部分的有条件承认），而第二个人则提供这种两部分的有条件承认。第二个人引发第一个人的立刻承认，而这种承认反过来又引发第二个人做同样的事情。在两个相爱者之间，事情显然不会变得如此复杂。双方都不会宣布这样的套话："如果我爱你，如果你爱我，那么我会爱你。"如果双方中有谁说了这样的套话，这也不会（委婉地说）有助于形成"我们"。然而，他们会频繁地对彼此说"我爱你"，而且他们注意对方的回应，这些则会构成一种含蓄的和非常深刻的套话，深刻得足以作为一种持续的动力，以克服谨慎，并导致"我们"之实际的和无条件的形成。

即使在这种"我们"形成以后，它的运动仍然是亚里士多德式的，而不是牛顿式的，即它靠持续的原动力来维持。爱情的表白不应该停止，浪漫的举动也不应该停止，这些行为特别有助于打破习惯了的心境，表达和象征自己对"我们"的依恋，如果它们发生得更早，则表达和象征了形成"我们"的欲望。

另觅高枝的想法与爱情是不相容的，与同某个特殊的人形成一种"我们"也是不相容的。如果承认这一点，那么问题就变成了：以这种特殊方式相爱是不是合理的？毕竟存在着一些其他的选项，而这些选项是严肃的和重要的个人关系，但没有一种共同的认同——比如说，友谊和性关系。答案可以通过一份关于事情、行为和情感的长长清单来得到，而这些事情、行为和情感只有凭借"我们"才能够得以产生，才能够得到促进。希望得到这些东西，这不是没有道理的，因此，希望形成"我们"，其中包括放弃另觅高枝的选项，这也不是不合理的。

然而，通过利己主义的问题（“它对我有什么好处？”）的透镜来看待爱情，这就歪曲了浪漫的爱情。当我们恋爱的时候，我们希望得到的是与那个人在一起。我们希望得到的是与她或他在一起——而不是成为与她或他在一起的某个人。当我们与另一个人在一起的时候，我们确实是与那个人在一起的某个人，但是，我们的欲望目标不是成为那样的某个人。我们希望使另一个人幸福，而且也希望（但程度更低一些）成为使她或他幸福的那种人。这是一个强调什么的问题，一个如何描述我们希望得到和寻求什么的问题——用哲学的语言说，一个我们的欲望之意向对象的问题。

利己主义的问题歪曲浪漫爱情的方式是这样的，即它把关注的焦点从相爱者之间的关系转变为每个相爱者在这种关系中的状态。我不是说他们在这种关系中的状态是不重要的；互惠的浪漫爱情对于我们是多么美好，这是我们为什么想得到它和珍重它的一个理由。但是，爱情的核心事实是相爱者之间的关系。作为相爱者，作为他们思念和培养的东西，相爱者的核心关切是对方以及他们两者之间的关系，而不是他们自己的状态。显然，我们不可以简单地从爱情中所包含的任何东西中抽取一种关系。（当代外延逻辑简单地把关系看作存在于这种关系中的一对有序事物——正如我们所说的那样。）事实上，一种浪漫关系的特殊性确实来自相爱者的性格，而且此后也会丰富其性格。然而，对双方最重要的东西是对方，是把他们两者结合在一起的东西，而不是他们自己作为这种关系的端点。想拥抱某个人，与把拥抱用作使你自己成为一个拥抱者的机会，这两者是不同的。

在自己的生活中想望拥有爱，想望在某一天成为“我们”的一部分，这不能等同于爱某个特殊的人，希望与那个特殊的人形成一种“我们”。我认为，在选择一个特殊的伴侣时，理性可以发挥特别重要的作用。然而，除了对方的优缺点以及她或他的品质以外，也存在这样一个问题，即与这个人形成一种“我们”的想法是否能够给自己带来兴奋和快乐。对你来说，拥有这种认同是不是美妙的？它会使你开心吗？

在这里，答案是复杂的和神秘的，正如你与你分开的认同之间的关系一样。理性在这两种场合都没有完全处于支配地位，但是我们仍然会希望我们的选择确实满足了现有的推理标准。（感觉对方在你的“我们”中是合适的伴侣，当这种感觉本身遇到挫折的时候，继续拥有这种感觉的愿望也会有助于你们一起克服生活中的艰难时刻。）在这个世界上有一个对你正好“合适的人”，这种感觉在事前是没有道理的——什么样的偶然运气使这个独一无二的人和你生活在同一个世纪？但是，当这种“我们”形成以后，这种感觉就变成了真的。现在你的认同包含在与这个特殊的人所形成的特殊的“我们”之中，因此，对于你现在所是的这个特殊的你，正好有另外一个人是合适的。

从一个正在浪漫地与某个人相爱的人的观点看，任何其他人都不可能是一个更好的伴侣。他也许会想，他与之相爱的这个人能够更好一些——比如说不再使牙膏残留在水盆里或其他什么事情——但是他对一个更好伴侣所能够提供的任何描述都会是他的伴侣变化后的描述，而不是其他某个人的描述。无论她具有什么样的品质，其他人都无法取代她。也许这要归功于你所爱的那些品质的特殊性，它们不仅是幽默感，而且是特殊的幽默感，不仅是看起来假装严厉，而且真是那样。因此，柏拉图把事情弄颠倒了，随着爱情的增长，你爱的不是一般的方面或性格特征，而是越来越特殊的方面或性格特征，不是一般的理智，而是特殊的心灵，不是一般的仁爱，而是表达仁爱的特殊方式。在尝试想象一个“更好的”伴侣时，一个处于浪漫爱情中的人会要求她或他拥有一套特殊性格特征的特殊组合，而且——暂且把各种“科学幻想”的可能性放在一边——任何其他人都不能正好拥有这些性格特征；从而，任何所想象的人都将是同一伴侣的（或许）某种变化，而不是其他的某个人。（然而，如果同一伴侣实际上发生了改变，那么这个浪漫伴侣可能会逐渐爱上并且要求其拥有这些新的性格特征的组合。）这样，一个处于浪漫爱情中的人不可能去寻求“另觅高枝”——他会去寻找这同一个人。一个没有恋爱的人也许会寻找具有某

种性格特征的人，然而当找到了某个人之后，甚至（值得注意的）是在找到一个具有所寻求的性格特征的人之后，如果他爱这个人，那么他会表明，他原先并不寻求的这些具有特殊性的性格特征现在则变成了他的所爱——她的特殊版本的性格特征。既然一个浪漫伴侣最终变成了所爱的对象，不是因为任何一般的方面或者这些方面的“分数”——如果存在这些东西，也是理所当然的——而是因为他或她自己体现这些一般性格特征之特殊的和不可复制的方式，那么一个相爱的人不可能言行一致地向另外一个人“另觅高枝”。

然而，这并不表明一个人不可能拥有很多这样的欲望对象，就像她可能想读这本特殊的书而且也想读那本特殊的书一样。我相信，这种浪漫的欲望是要与那个特殊的人而非任何其他人形成一种“我们”。这里涉及一种更强意义的认同观念，一个人要成为构成其认同的“很多的我们”的一部分，这等于说这个人同时能够拥有很多的个人认同。（带有多重人格的人们所拥有的不是很多的认同，而是一种不完整的认同。）在“我们”中，人们共同分享一种认同，而不是每个人简单地拥有扩大了的多种认同。不仅与另外一个人共同分享我们的生活，而且也共同分享我们的认同，这种欲望标志着我们最充分的开放性。在我们所能够共同分享的东西中还有什么比认同更重要和更具个人性呢？

与那个人而非任何其他人形成一种“我们”的欲望中包括这样一种欲望，即那个人与你自己而非任何其他人形成“我们”的欲望。这样，在性欲望与作为其表达工具的浪漫爱情发生联系之后，从而它本身变得更为强烈之后，相互之间对性的一夫一妻制的欲望变得几乎不可避免了，通过把具有最强程度的身体私密性的东西独自给予她或他，这标志着与那个特殊的人所形成的认同的亲密性和唯一性。

在这里考虑一下友谊是能说明问题的，因为友谊也改变了和重划了个人的边界，而边界为自我提供了轮廓和特征。友谊的鲜明特征是分享。在分享事物时——食物、快乐的假期、足球比赛、对问题的关

切、准备庆祝的事件——朋友们特别希望一起拥有这些东西；虽然当每个人分别拥有某种东西时它也会是一种好东西，但是朋友们则希望两个人（或所有人）一起拥有这种东西或做这种事情。确实，当一种好东西与别人共同分享时，它对你来说就变大了；当某种事情在一起做时，它也能够变得更加有趣——在某种意义上乐趣的确存在于对某种东西的共同分享之中和一起感到高兴之中。然而在友谊中，这种分享的目的不仅仅是扩大我们的个人利益。

我们在本书后面将会看到，自我能够被理解为一种占有机制，这种占有机制涉及从对事物的反思意识到对它们的唯一所有的变化。自我之间的边界是由这种所有和拥有关系的具体性质构成的——用心理学的术语讲，这产生出哲学上的“他人心灵问题”。然而，同朋友分享的东西并不（作为它的唯一所有）与任何自我处于一种独一无二的特殊关系之中，因为我们与朋友共同拥有它们，起码在某种程度上，我们的自我与他们的自我是重叠的，或者它们之间的边界不是那么鲜明。这些相同的事情——体验、行动、交谈、问题、关注或娱乐的对象——是我们双方的组成部分。这样，我们双方与很多事情都密切相关，而其他人也可以对这些事情拥有同样密切的关系。因此，我们不是分离开来的自我——起码不是如此程度的分离。（我们是否应该把友谊图示为两个相互重叠的圆圈？）

友谊完全不是为了其他的目的而存在，无论这些目的是政治运动的更大目标、职业方面的努力或者相关者各自的个人利益。显然，有很多其他利益可以产生于友谊，也可以带给友谊，这些利益我们是如此熟悉，以致不需要加以罗列。亚里士多德把这些利益中的一个视为最重要的；他说，一个朋友是“第二个自我”，是通向你自己的自我意识的一种方式。（在罗列人们应该在朋友中寻求的美德特征时，亚里士多德在你应该同谁交朋友的问题上采取了你父母的观点。）尽管如此，就它分享行动只是为了它们本身而不是为了任何其他目的而言，一种关系也是一种友谊。

人们也会寻求参与超越个人友谊范围的分享活动。我认为，我们阅读报纸的一个重要理由不是新闻的重要性或对于新闻的固有兴趣；我们很少按照我们在报纸上所阅读的东西来采取行动。假设我们出于某种原因遭遇船只失事从而在一个孤岛上待了十年，当我们回到家里的时候，我们会希望得到一份这一时期所发生事情的概览，但是我们肯定不会选择去仔细阅读此前十年的过期报纸。确切地说，我们阅读报纸，这是因为我们希望同我们的伙伴分享信息，我们希望同他们共同拥有某种范围的信息，某种精神内容的共同储备。我们已经同他们分享了地理环境和语言，而且在面对大范围事件时也分享了共同的命运。我们也希望分享日常的信息流，而这种想法表明我们希望分享的欲望是多么强烈。

一般而言，并非情人的朋友之间并不分享认同。这在某种程度上可能是因为友谊的交叉性网络。你朋友的朋友可能是你认识的人，但是他或她不一定是你与之关系密切的人，或者不一定是可以与之单独会面的人。在诸如国家之间多重的双边防务条约的场合，主动行动与依附之间有可能发生冲突，这使界定任何更大实体单位——一个国家能够安全地把权力让渡给它并且使之成为一个更大实体单位的载体——的工作变得更为困难。这样的考虑也有助于解释，为什么一个人同时参与多重的双人（或三人？）浪漫关系是行不通的，即使这个人希望这样。朋友们希望分享他们所做的事情，而他们正是把它作为一种分享活动来做这些事情的。而且，他们正确地认为，友谊部分地因为它的分享活动而是有价值的——不像浪漫爱情的情况，也许因为这种有价值的分享活动在发生时没有任何对认同的分享，所以它特别有价值。

我们应该在一种分享活动上面稍作停留，而这种方式的分享活动产生出一种重要的团结感，尽管它主要不是为了自身的缘故而产生出来的。这就是同其他人一起参与指向外在目标的共同行动——也许是政治事业或改革运动或职业计划或体育运动或艺术表演或科学研究，

在共同地和目标明确地参与某种真正有价值的事情时，参与者们感到了快乐。也许，当年轻的成人离开家庭时，他们对此有一种特别的需要，而且这在某种程度上构成了青年人的"理想主义"。同其他人一道朝向某种更大的共同目标，同他们在因果锁链的某个同一节点上联系在一起，一个人的生活便不再只是私人的了。以这样的方式，公民们会认为自己正在共同创造和分享一种值得纪念的文明。

我们可以珍视浪漫爱情以及"我们"的形成，而无须否认，可能有一段较长的时间甚至几年，一个成年人最好还是自己单独发展。认为每个人在其生活中的这个或那个时期作为浪漫相爱的"我们"的一部分会得到极大的提高，这也是没有道理的——释迦牟尼、苏格拉底、耶稣、贝多芬或甘地就不是如此。这可能部分地是因为用来维持和深化"我们"的能量从这些个人的行动中被移作他用了（因而也减少了这些行动）。但是还有一种说法。这些个人界定自己的方式是非常特殊的和生动的，不太容易适合于浪漫的"我们"；否则的话，他们的具体生活就会变得非常不同。显然，一种"我们"通常达不到它的最好状态，所以一个谨慎的人可能会寻求（或满足于）其他方式的个人关系和个人联系。然而，这些非凡的人物提醒我们，即使在其最好的状态，由"我们"所构成的特殊认同方式包含了放弃某些非凡事情的可能性。（或者，这些人物之所以单身只是因为他们需要同样非凡的伴侣？）

正如自我的认同会持续很长的时期，希望这种"我们"持续下去的愿望也是一样；完全认同这种"我们"的部分目的就在于希望它持续下去。婚姻标志着与这种"我们"的完全认同。随着结婚，这种"我们"进入了一个新的阶段，构筑了一种更坚实的结构，使双方更充分地结合在一起。成为一对夫妻，这被看作是既定的，尽管不是理所当然的。由于结婚之后他们不再关注自己是否确实构成了一种持续性的"我们"，这对伴侣现在充满自信地一起自由构筑生活，一种带有它自己的焦点和方向的生活。这种"我们"共度他们的人生。正如卵子和精子走

到一起那样，两种人生历程现在变成了一种。夫妻的第一个孩子是他们合为一体的标志——他们以前的生活随着孩子的出生而成为历史。

无论"我们"是不是一种本体论上的新实体，它在世界上都不是一种新的物质实体。然而，它可能希望给予它的爱情关系网络以一种物质化身。这是一种像家一样的东西——一种反映和象征这对夫妻在一起感觉如何（以及他们做什么）的环境，一种他们在一起的精神氛围；显然，这也使它成为他们向往的幸福场所。以不同的方式，然而在更大的程度上，孩子们能够构成父母爱情的物质体现，构成这种有价值的和扩展了的自我在世界上的化身，而这种自我是他们两人创造的。而且，孩子们可能在某种程度上作为父母之间爱情的物质表象而被爱，而感到喜悦。然而非常明显，无论是作为它的表象还是作为发扬光大它的工具，孩子们都不仅仅是父母的附属品；他们首先是被关切的人，是因自身而被爱和让人感到喜悦的人。

正如我们所看到的那样，在爱情中，在友谊的分享中，在亲昵的性关系中，密切的纽带改变了自我的轮廓和边界，改变了它的拓扑空间。个人自我之边界和轮廓方面的变化也是宗教追求的目标：扩展自我以包括所有的存在（印度的吠檀多），消除自我（佛教），或者与神性融为一体。也存在对所有人类的普世之爱，通常这也是宗教上的劝诫——回忆一下陀思妥耶夫斯基在《卡拉马佐夫兄弟》中是如何描述佐西马长老的，这种普世之爱极大地改变了自我的性格和轮廓，以致现在把它称为"个人"则不再是合适的了。

人们很少把构筑浪漫的"我们"与精神上的追求同时结合在一起，这可能不是偶然的。要想在改变自我的拓扑空间方面用全副精力一次做更多的事情，这是不可能的。尽管如此，关于自我的边界和拓扑空间，以某种或另外一种方式在不同的时间和不同的方面做出一些改变，这是非常重要的。然而，任何这样的变化都无须仅仅按照它实际上如何反馈给个人自我来加以判断。新的实体被创造出来或被勾画出来，带有它自己的边界和拓扑空间，拥有它自己将要做出的评价。个

人自我有理由为此而感到骄傲：它足够柔韧，以产生这些变化，并且破茧而出。然而，它的观点在变化之前并不提供唯一的相关标准。单个的精子或卵子与对方结合而形成一个新的有机体，这符合它的利益，然而，我们并不继续按照这个配子的特殊利益来判断这个新生命。在爱的纽带中，我们使自己变形了。

---

[1] 当另一个人的幸福直接就是你自己幸福的一部分的时候，就可以形成某种更严格的标准。这种情况发生的条件是：（1）你说并且相信你自己的幸福是受她的幸福的重大变化所影响的；（2）你的幸福是在相同的方面受到她的幸福所影响的，她的幸福增加了，你的幸福也就增加，她的幸福减少了，你的也就减少；（3）你不仅判断自己的状况更糟了，而且也感觉到与那种状况相一致的情感；（4）你是直接受到她的幸福的变化影响的，而不仅仅是通过对此事的了解，也不是因为此事对你象征性地代表了关于你的某种事情，一种童年的处境或者其他什么；（5）（这个条件也有助于诊断）你的情绪变化了：你现在具有不同的当下感情和变化了的倾向，从而具有其他特殊的情感；以及（6）这种情绪的变化是持续性的。另外（7）你具有这种对待人或对象的一般倾向或性格，从而受到其影响；因此，你倾向于受到那个人的幸福的变化的影响。

[2] 奥维德是古罗马时期的著名诗人，著有《爱的艺术》等作品。——译者

[3] 关于爱情作为"我们"的构成的讨论，见Robert Solomon，*Love*（Garden City，N.Y.：Anchor Books，1981）。

[4] 这种对单方决策权利的削减甚至延伸到关于结束其浪漫爱情关系的决定。如果有任何决定的话，那么你会认为你能够自己做出这个决定。你能够做出这个决定，但是仅就其以某种方式和某种步调而言。对于其他的关系的结束，或者是因为你想要结束，或者因为你发现自己对它不再感到满意。但是对于爱情关系，对方"拥有一种投票权"。这不意味着一种永久的否决权，但是对方拥有发表意见的权利，拥有修补关系的权利，拥有被说服的权利。毫无疑问，过了一段时间，即使没有对方的同意，一方也可以坚持要求结束这种关系，但是在爱情中，他们每一方都放弃了单方突然做出决定的权利。

[5] 当两个人形成一种"我们"的时候，这个"我们"是否构成了世界上的一个额外实体，对牵涉其中的人们以及他们的关系网络来说是否构成了某个额外的东西？（可能存在这样的时刻，我们想说，除了这两个人之外，这个"我们"也具有情感？）这类似于这样的问题：整个社会到底是世界上的一个额外实体，或者它仅仅是一个由人际关系组成的网络之总和。人体到底是世界上的一个额外实体，或者仅

仅是这些物理的构成因素共存于一个关系之网中？如同一个身体或一个社会，一个“我们”要在（一种更大范围的）新环境面前维持自己的存在并且加以适应。与一个社会或一个身体不同，当某个构成因素被替换的时候，它就不再作为同一实体继续存在。无论如何，在这种“我们”关系中，这两个人通常作为一个单元同外部世界相互作用，而这个单元具有与众不同的幸福和决策中心。与探讨这种“我们”是否构成了世界上一种新的本体论构件相比，注意它的各种各样特征以及它有可能造成的新行动和新价值，这是更重要的。然而，对于这两个人在他们造成和构成的空间中惬意共处的现象学体验，本体论则会是一个合适的标志。（关于“我们”和一种多元主体之性质的极其详细和有启发性的讨论——在本书完成之后才出版的，见Margaret Gilbert，*On Social Facts*，London：Routledge，1989，pp.146-236。）

[6] 另一个希腊神话故事，即忒勒玛科斯和珀涅罗珀在家而奥德赛出游在外的故事，提供了一个关于家庭三角关系人物的不同图景。父亲是被需要的保护者，而不仅仅是一个与之竞争以得到母亲的爱的人。如果母亲像孩子所认为的那样吸引人，那么在父亲不在家的时候，其他的追求者就会出现在她的面前。而且不像父亲——父亲不会杀死与之竞争的孩子或残害他（尽管心理分析的文献把这描述为孩子担心的事情），这些追求者是他的敌人。忒勒玛科斯需要他的父亲——以维持这种安全的三角关系——因此他启程去找他。

[7] 因为这些特征而被爱，这看起来与应得的被爱观念是联系在一起的，而这些特征是应得的基础。这种应得的被爱观念是奇怪的，因为没有人因其达不到高标准而不应得到爱情。有时候，我们确实说某个人“不值得”别人爱，但是我们在这里是说这个人对于（以浪漫方式）被爱不能做出恰当的回应，不能以可爱的方式做出回应。（这个人不需要以浪漫的爱作为回报，但是至少所给予的真爱应该得到真情的回应。）这样，值得爱，不过就是拥有以爱报爱的能力。然而，如果这种能力事先在一个人身上不是明显的，那么它是不是被给予这个人的爱情所激发出来或创造出来的？这就是处于爱情中的人们的希望，他们相信自己爱情的深度和高尚将会唤醒别人心中的爱；当然，如果我们具有一些社会经验，就会发现事情并非总是这样。

[8] Gregory Vlastos，“The Individual as an Object of Love in Plato”，in his *Platonic Studies*（Princeton：Princeton University Press，1973），pp.3-34.

[9] 这一段得到了一种经济分析模式的启发，这种模式见Oliver Williamson，*The Economic Institutions of Capitalism* （New York：The Free Press，1986）。

第九章 情感

我们关于生活的感觉在很大程度上是由我们拥有的和期望拥有的情感所塑造的，而且，这种感觉也（可能）就是一种情感或者情感的联合。我们应该期望什么情感——的确，我们为什么期望任何情感——以及我们应该如何看待我们确实拥有的情感？近来的哲学文献以给人启发的方式描述了情感的结构——虽然我对此并不完全满意，但是我现在也拿不出什么更好的东西。这些哲学家说，情感具有一种由三个因素构成的共同结构：信念、评价和感觉。[1]为了澄清这种结构，让我们考虑一种特殊情感作为例证是有帮助的：自豪。让我们假设，你说你上周读了三本书并为此而感到自豪，而我说你记错了；我数了一下，你上周只读了一本书。你接受这种纠正，但是回答说，你仍然为自己读三本书而感到自豪。这是令人迷惑的。既然你不再相信自己在上周读了三本书，无论你的感觉是什么，它都不是自豪，或者至少，它不是那种自豪。为某种事情而感到自豪，你一定得认为或相信它是一种事实（不过，这不完全准确，作为关于情感的一种普遍论点，你也许会考虑到人们有可能处于幻想中并且拥有一种关于它的情感，而无须相信它是一种事实）。

让我们假设，你确实读了这些书，而且，当你宣布自己为此而感到自豪的时候，我说这没有什么值得自豪的；读三本书是一件坏事，或许因为做任何涉及三的事情都是坏的，或许因为书是坏的或者读你读的这些书是坏的，或许因为你应该把这些时间用于做其他的事情。我对你读这三本书给予了否定的评价。假设你接受了这个评价，也赞同读三本书是一件坏事，但是你说你仍然为此而感到自豪。我感到迷惑不解并且追问，你现在关注的行为是否包含了某些好的方面，比如说挑战习俗的勇气或其他什么。你回答说，关于它的所有事情都是坏

的，但是你仍然为已经这样做了而感到自豪。在这里，无论你感觉到的东西是什么，它也都不是自豪。为某种如此这般的事情感到自豪，这是相信它是这样的，而且也把它当作某种有价值的或好的或值得赞美的事情给予肯定的评价。伴随着你读了这三本书的信念以及你为此而给予的肯定性评价，也许会产生出一种感觉，一种知觉，一种内在的体验。使它成为一种自豪的情感而非其他东西的是：这种感觉与这种特殊信念和评价的关联。最简单的关联是这样的：信念和评价产生出了这种感觉，也就是说，一个人由于他的信念和评价而拥有这种感觉。更复杂的是这种情况：这种感觉本来是由于其他原因而产生出来的，而这个人却把它归之于其信念和评价；如果你对读这三本书持有一种肯定的看法，在这时我以电化学的方式刺激你，从而在你的身体里产生出一种感觉，那么你可能把这种感觉认同为自豪。但是，无论这种关联朝向哪个方向，情感不仅是由感觉构成的，而且也是由它所伴随的信念和评价构成的：有不同的信念和评价，就有不同的情感。（这并不意味着我们首先意识到信念和评价，然后才有情感；有时候，我们可能通过思考我们知觉到的情感来发现我们的潜在信念和评价。）因此，与人们通常所认为的相比，情感在更大的程度上是"认知的"，从而它能够在某些方面加以判断。

一种情感可能以三种方式是有缺点的或者是不合适的：其信念可能是虚假的，其评价可能是虚假的或错误的，或者其感觉可能与其评价不成比例。让我们假设，在街上步行的时候，我发现了一张一美元的纸币，并且感到欣喜若狂。你问我是否觉得它是一种表示，它表示这是我幸运的日子，或者我时来运转，或者我得到了神的眷顾，但不是，这些事情都不是。我只是欣喜若狂。但是，捡到一美元不是那种令人兴高采烈的事情；这种感觉的力度和强度与对捡到一美元这种好事的评价——与评价的尺度——应该具有某种比例关系。

让我们说，当情感具有上述信念、评价和感觉三重结构的时候，而且当其信念是真的、其评价是正确的以及其感觉与评价是成比例的

时候，这种情感是适当的。如果评价是给定的，当感觉是不成比例地更强的时候，这通常表明所相信和评价的事实正在发挥象征性的功能，也就是说，这个人无意识地把它当作了某种别的东西，而他的感觉对这种东西是成比例的。（此外，这种不成比例的感觉也可能是相反的无意识情感的伪装，而这种相反的无意识情感建立在相反的无意识评价的基础之上。）当我们具有一种积极的情感的时候，当作为一种构成因素的评价是正面的时候，我们希望其他两种因素与之相符合，也就是说，我们希望其信念是真的，其评价是正确的，其感觉是成比例的。（在某些情况下，我们也许不仅希望信念和评价是真的，而且也希望它们被认为是真的。）

说到我们的评价是正确的——即某种东西在客观上是真的和对的，我意识到我触及了一个有争议的问题，但是这些问题现在能够加以回避。也许评价不是那种能够在客观上正确的事情。在这种情况下，我们可以使用任何合适的标准或规范来评价它们。评价可以是信息充分的、公正的、得到理由支持的、可以得到辩护的或其他，等等。如果并非所有评价都是主观的、任意的偏好，如果不是所有评价的理由都一样，那么我们可以引入最强的适用标准，并且说，只有当它的评价作为一种构成因素满足这些标准的时候，一种情感才是适当的。我们希望我们的情感所依赖的评价在所能拥有的评价中是最好的，当然，这种最好的观念要最终才能得以规定。[2]

强烈的情感是那些带有非常积极的（或非常消极的）评价并且也带有相应比例的伴随感觉的情感。尽管传统哲学给予幸福以特别的中心地位，但是幸福只是众多强烈的情感之一，大体上与其他强烈的情感是一样的。

人生的一个重要部分是拥有很多强烈的、积极的合适情感（其中包括里尔克［Rilke］描述的某些情感）。为什么？这不仅仅是因为所评价的事实是真的，因为即使不被评价，它们也能够是真的。这也不仅仅是因为当某种东西是有价值的时候，当它作为有价值的东西被回

应时，便产生出一种更深层的价值。因为这种情况可以不带情感地通过正确的评价判断而发生，而这种正确的评价判断并不伴有任何相关的感觉。电视剧《星际迷航》中的人物斯波克拥有正确的信念，做出了正确的评价，并且基于这些东西行事，然而他的生活缺少情感和内在的感觉。内在的体验不是唯一重要的事情，但是它们确实很重要。我们不会接通体验机，[3]然而我们也不会接通麻醉机。

为什么情感是重要的，超越于正确的评价之上？（让我们把这称为"斯波克问题"。）我们也许想简单地回答说，拥有情感是成为人类的一个本质部分。即使拥有情感构造对于成为人类是本质的，但是我们为什么应该重视情感的问题仍然会提出来。如果成为人类意味着是其所是，那么除非它体现了某种客观上值得重视的东西，否则我们为什么要特别重视成为人类？我们并不重视我们拥有的每一种特征。如果一种特性是我们的本质部分，那么为什么这个事实能够造成如此重大的差别？我们需要进一步探讨拥有情感的特殊价值。

是不是无情感的生活缺乏伴随着正确评价的感觉，从而它是更少快乐的？但是，一种无情感的生活也可以包含其他同等快乐的感觉，只要这些感觉不是伴随着信念和评价而来的，从而它们本身不是情感的构成因素。让我们考虑一下沐浴在温暖的阳光中和漂浮在水中的快乐感觉和知觉。这些感觉与作为强烈积极情感之构成因素的感觉是同样快乐的，而且它们同某些理智上的快乐一样，都是斯波克可以得到的。所以，无情感（斯波克）的生活所具有的快乐不一定更少。情感可能会使快乐放大，也可能有助于在没有快乐的日子里或其他时期更容易地回忆起它们，因此，没有情感的生活要想是非常快乐的，这可能会更加困难，但是，我认为故事不是如此简单。更好的说法是，没有情感的生活是一种更糟糕的生活。然而为什么？[4]

情感通常不仅涉及心理上的感觉，而且也涉及呼吸、瞳孔大小和皮肤颜色等生理上的变化。因此，它们提供了一种心灵与身体的特别紧密的统一。它们统一了心理的东西与物理的东西——信念、评价和

感觉。如果心灵与身体之间的统一是可欲的和有价值的，正如我认为的那样，那么情感提供了独一无二的途径。

情感也能够把我们与外部价值紧密地联系在一起。当我们正面地评价一种处境或事实的时候，一种情感上的回应比一种非情感的评价判断能够把我们与我们所知觉到的价值更紧密地联系在一起。所谓价值，我不是指我们对某种事情的主观体验或喜好，而是指某种东西自身就具有的性质，而这种性质是有价值的。（特别是指，除了其后续的结果和后果之外，某种东西具有的这种性质使其本身就是有价值的——这类价值也被哲学家称为"内在价值"。）我认为，价值判断并非完全是主观的；它们可以是对的或错的，正确的或不正确的，真的或假的，有充分根据的或没有充分根据的。某种东西是不是有价值的，这是一件客观的事情：它是否具有某种特性，而这种特性能使某种东西成为有价值的；或者它是否展示出某种性质，而价值存在于这种性质之中。我认为，只要某种东西具有一种高度的"有机统一"，统一了和整合了性质完全不同的材料，它就是有价值的。关于这个问题后面将会说更多的东西，但是，无论这种关于价值性质的特殊观点最终是不是正确的——看起来它排除掉的某些东西可能属于比价值更大的范畴——就现在的目的而言，我们只需要假定，价值不单纯是一个见解问题，它位于"外面"（out there）并且具有它自己的本性。我们目前的观点是，情感是对价值的一种回应（无论客观的内在价值之正确理论最终会是什么样的）。

当我们在情感上对价值做出回应的时候，而不是仅仅在理智上对它做出判断或评价，我们的回应是更全面的，因为我们的感觉和我们的生理机能也都参与其中。情感是对价值的一种恰当的和合适的回应。情感之于价值正如信念之于事实。（我在后面将对这个陈述做某些修正：情感是对一种更大范畴的适当回应，而这种更大范畴包括价值作为其组成部分，也包括诸如意义、强度和深度之类的其他东西。）假设价值的本性是既定的，假设它的特征——以及我们的特征

——是既定的，那么我们就可以通过情感对价值、它的内容以及它的形态做出最大程度的回应。虽然这给我的印象是这样的，但是为什么它是这样的，却不是那么清楚。也许我们可以用它来更多地了解价值的本性。如果情感是对价值的适当回应，那么价值必须是什么样的？如果情感之于价值正如信念之于事实，那么价值与事实之间的区别是什么？

信念是我们对非评价的事实做出的适当回应。当我们关于某个事实的信念是真的时，而且这种信念以适当的方式进一步与这一事实联系在一起，那么这就是知识的问题。（关于这种知识联系的确切性质，哲学家们之间存在分歧。）我们对事实的适当回应是相信它们，并且知道它们就是那种样子。而且，正如我们可能拥有虚假的信念而无须怀疑外在事实的客观性，同样，我们也可能拥有不适当的情感，可能对相关的不正确价值做出了回应。

我在前面说过，既然情感也包含了我们身体上的回应，所以情感对价值做出了比单纯评价判断更全面的回应。但是，我们可能想知道，更全面的回应是否也总是更可取的。假如我们的心脏以莫尔斯电码的方式向外发送关于正面评价的陈述，这会更好吗？情感必须提供的东西不仅仅是对价值在数量上的更多回应，而且也包括回应在性质上是特别适当的。

我认为，情感提供了一幅关于价值的图画。情感是我们对外部价值做出的内部的心理生理回应，而这种回应不仅与那种价值是紧密联系在一起的，而且是它的相似表象。[5]情感提供了价值（或者我后面讨论的某种更大、范围更广的范畴）的一种心理物理的摹本。这种情况发生的一种方式可能是这样的：某种东西是有价值的，这涉及它在某种程度上具有某种样式的结构组织——比如说某种程度的有机统一；做出回应的情感是一种心理物理实体，带有相同或相似样式的组织。这种情感就是或包含了某种类似于价值地图的东西，或者就是或包含了某种类似于其本身就是有价值的事物之地图的东西。无论如

何，这个模型不需要是一种一模一样的相似物；假设我们的其他任务、情感资源的范围等都是既定的，它可能只是我们能够生产的东西中最相似的，或者它是值得生产的东西中最相似的。（也许现在只有通过一种更复杂的制图方法，才能够使它成为一种一模一样的相似物。）

无论如何，关于情感提供价值之相似物的这种方式，我们需要再说一些。让我们假设，某些外星人能够富有表情地跳舞，并且能够通过类似的动作表现外部价值，但是他们本身没有任何复杂的感觉或情感。如果这是可能的，那么，或者我们将不得不认为，对于人们的价值之相似表象来说，心理感觉是一个特别合适的和恰当的媒介，或者我们不得不承认，其他的相似表象也能够发挥像情感一样的作用。然而，说这里没有任何情感牵涉于其中，这种假设做得过快了。如果作家有时候能够从事富于表达的写作，而不带有他们拥有的、他们正在表达的任何情感，或者说，如果写作本身是一个他们拥有情感的地方，但是这些情感不是存在于任何内在的心理事件中，而是存在于稿纸上，那么或许火星人也能够在他们的舞蹈动作中拥有它们。这样的话，情感就不一定涉及内在的感觉，而可能仅涉及一些相似的表象（以某种方式产生出来的），这些相似表象也可以通过任何足够丰富的个人媒介来获得；这样的话，感觉不过只是构成情感的一种方式而已。[6]

一种合适的强烈情感是对特殊价值做出的一种密切回应，而且它本身就是有价值的。它为这种价值提供了一个相似的模型，这个模型依赖于价值的存在，而且或许也紧随其后。除了这种价值本身的统一结构之外，这种情感与相关的价值的结合给予我们另外一种统一的结构。如果这种附加的统一结构被看作是有价值的——正如我认为他们是有价值的那样——那么它给予我们一种附加的价值。因此，如果存在着合适的积极情感，那么这是一件有价值的事情。

但是，它对于我们而言是不是有价值的？对价值做出合适的回应，这是有价值的事情，它发生于我们的心理生理结构之内，但是它们对于我们而言是不是有价值的？我们能够（按照最近某些关于亚里士多德的文献）在这两种状态之间做出区别：一方面是你能够达到的最好状态，你的存在也是最有价值的，另一方面是对你而言最好的和最有价值的状态，它使你处于最好的情况。让我们假设，你的身体能够被微生物当作一个剧场，它们在里面做各种复杂难懂然而优美漂亮的动作和互动。这也许在那里所能发生的事情中是最有价值的事情；从宇宙的观点看，它也许在它能发生的事情中是最好的事情。但是，既然这个过程对你构成了一种致命的疾病，那么它的发生对你而言就不会是最好的。（然而，这个事实的另一面是否有助于调和你与它的发生之间的关系？）这样我们的问题是：拥有一种富有情感的人生，这对于我们而言是最好的？或者，从它发生于其中的宇宙的观点看，它仅仅是有价值的，而我们碰巧不过是这些有价值的事件所发生于其中的剧场？

然而，这个问题过于强调我们的被动性。当我们在情感上对价值做出回应的时候，我们的很多能力得到了利用，比如说认识和鉴赏价值的能力，做出评价判断的能力，以及使感觉协调一致的能力。并非任何东西都能成为这些好事发生的"剧场"，只有带有价值感的人才可以。但是，当我们成为这样的剧场时，它对于我们而言是好的？或者，它不过是刚好发生的一件好事？正如亚里士多德所认为的以及罗尔斯（John Rawls）近来所强调的那样，如果在有价值的事情上使用我们的复杂能力，这是好的，那么它对于我们肯定也是好的。这样，情感就是一种有价值的人生的重要组成部分。而且，这些情感在我们内部再次创造出了它们加以回应的价值，至少，它们创造了一种它的相似模型，而这种相似模型也是有价值的。因此，我们在我们的内部拥有这些复杂的结构。（这些积极的情感不仅令人感到快乐，而且它们也构成了一种我们能够加以利用的力量，而且我认为，它们以某种

重要的方式为我们提供了实质。）另外，我们造就了它们；我们有能力生产出——通常我们是情不自禁地生产出——这些价值的情感模型，而通过拥有某些它们所表达和反映的相同性质，这些情感模型本身也是有价值的。这样，我们的情感能力构成了我们的价值创造力的一个组成部分，而且，成为价值的原创者也是我们自己特殊价值的组成部分。情感也给予我们以某种深度和实质，当我们考虑到那些非正面的情感时，这一事实变得更加清楚了。

这使我们得到了关于斯波克问题的另外一个更短的答案。情感使很多事情——拥有情感的状态、我们的生活作为包含情感的生活以及我们自己作为带有情感的存在——比没有情感的情况下更有价值、更加强烈以及更为生动。情感不仅仅使我们感觉很好；强烈的和合适的情感也带给我们更多的东西。

附录：情感的模拟性质

为什么情感是对价值做出的一种特别适当的回应？（因为我在这里进行的反思在某种意义上是技术性的，所以我把它放到这个附录中；许多读者可能想直接跳到下一章。）让我们再一次考察知识的问题。我们希望以某种方式对事实做出我们的回应，去跟踪它，以虚拟的方式随着它的变化而变化（以致如果这个事实是不成立的，那么这种回应就不会发生），[7]但是为什么这种回应必须是一种信念？为什么不能以抽搐或者哼哼音乐曲调作为回应呢？为什么不能对不同的事实给予不同的回应？

一种理论——作为意义的图像理论而广为人知——提供了一种答案。按照这种理论，一种语言的句子通过成为事实的图像来陈述或表达或指称事实。（这种理论主张，因为事实是排列在某种结构中的构成要素，以及句子也包含了类似排列的对应的构成部分，所以句子能够成为这样的图像。）在这种理论中，假如信念是与头脑中的句子相似的某种东西，那么它就是对事实的一种适当回应，因为它以图像的方式反映它。

虽然哲学家的这种意义的图像理论现在没有多少拥护者了——维特根斯坦（Wittgenstein）最先阐述了这种理论，后来又放弃了它——但是其中一部分看起来仍然是有道理的：语言为我们提供了一种系统的（虽然不是图像式的）表达事实的方式。这样，一个信念是对一个事实做出的适当的回应，因为不同于一种任意的回应，比如说一次抽搐或一种声音或一种以（任意的）密码方式发出的旗语信号，一个信念是在一种有结构的系统内来表达和陈述事实的，而这种有结构的系统也表达其他的事实；以这种方式，一个信念意指或指称它所陈述并相信的事实。

作为对非评价的事实的一种回应，一个信念能以两种方式是合适的。一方面，在某种程度上类似于句子或命题，一个信念能够表达或指称事实的内容。另一方面，通过成为知识，通过跟踪该事实并且以虚拟的方式与其相关，信念的发生也能够表达该事实在什么情况下是成立的。这样，信念能够为事实在什么情况下成立提供一种模型，而不仅仅是为它成立的条件（使用比特这样的信息单位）提供一种数字化的陈述。（尽管它也确实为事实的内容提供一种数字化的陈述。）

让我们回忆一下在谈论计算机时模拟的和数字的这两个词是如何使用的。一台模拟计算机要解答某种东西以直线方式运动多远的问题，它或者使某种东西在自己内部以直线方式成比例地运动，或者使它以某种角度进行旋转以与直线运动的距离成比例。对于所要进行计算的这个过程，它通过在自己内部复制一个该过程的模型或摹本来进行计算。通过（被当作）计算机自己内部的连续变化，一台模拟计算机模仿了世界上某种连续的量。与此不同，一台数字计算机利用非连续的比特来进行信息编码，而这种信息编码代表了相关的主题（不一定以模拟的方式）。这种计算机把相关信息编成自己内部的程序以产生出所期望的答案，而这种方法不需要模仿所研究的真实世界的任何过程。

这样，我们必须区分开三种东西：首先，利用非连续的信息单位比特形成的数字化陈述或程序，而这种陈述或程序没有模仿它所陈述的对象；其次，表达了非连续的对象的陈述或程序，而这种陈述或程序也许以二进制的方式非连续地模仿了该对象；第三，表达了连续的对象的陈述或程序，而且这种陈述或程序也以某种连续的方式模仿了该对象。（请注意，某种东西是否属于第三种范畴，这取决于我们是否准备对其微小的非连续特性进行抽象，并且把它当作连续的。）

我们关于某个事实成立的信念以两种方式符合那个事实。它通过以数字方式陈述它而符合它的内容。它也通过跟踪那个事实而符合该事实得以成立的条件，从而当该事实成立时，它模仿了该事实。无论

如何，既然真理（当这个观念包含在知识之中时）是一个二元的观念，那么这种二元的跟踪观念就能够模仿某种事情的真实状态。（这种二元的跟踪观念是由关于某种事情是否成立的虚拟语句构成的。）这样，跟踪所提供的东西是某种信念之真实的模型，而不是一种类似的模型。（如果一种包含了某种程度真理的非二元的观念在认识——作为不同于知识的东西——中发挥了某种作用，那么诸如跟踪这样的二元过程就不足以模仿被认识之物的状态。）

情感能够成为价值或者某种范围更广的相关范畴的一种相似模型。情感之心理生理的构造和序列模仿了和反映了情感所回应的特殊价值的结构。也许是通过展示某种类似样式的结构，也许是通过本身拥有包含于价值中的某种特征（诸如强度和深度），情感提供了价值的心理物理摹本。一种情感能够包含或成为类似于价值地图的某种东西，类似于有价值事物之地图的某种东西。（正如我们此前指出的那样，相似物不需要是一模一样的，在我们的情感资源和任务范围等是既定的情况下，它只是在我们能够或应该生产出的相似物中是最好的。）一个并不伴有感觉的单纯评价能够陈述某种有价值的事物，甚至也能够跟踪它的有价值的状态，但是它不能为我们提供这种价值（或这种有价值事物的状态）的表象或模型。（而且，既然事物是有价值的观念是一种维度的观念，那么在形成价值模型的过程中这种观念有助于形成一种不局限于认识的过程。）情感与价值之间这种特有的密切联系存在于情感能够提供的价值之相似模型之中，存在于其范围更广的相关范畴之相似模型之中。

---

[1] 关于这些文献的概括和选集，见C.Calhoun and R.Solomon，eds.，*What Is an Emotion?* （New York：Oxford University Press，1984）；and Amelie Rorty，ed.，*Explaining Emotions*（Berkeley：University of California Press，1980）。自从我关于情感的一些章节写完之后，出版了两本相关的著作：Ronald de Sousa，*The Rationality of Emotion* （Cambridge，Mass.：M.I.T.Press，1987）；Patricia Greenspan，*Emotions and Reason：An Inquiry into Emotional Justification*（New York：Routledge，1988）。

[2] 在所有其他事情相同的情况下，我们希望这样。如果这些最好的评价只能以在时间和精力方面更高的代价得到，我们也会满足于让某些情感依赖于一些更低级的评价。同样的论点也适用于信念。我们希望我们的信念能够基于最好的和最完整的证据或数据，但是当得到它们的代价太高时，我们可以满足于让某些信念依赖于更粗糙的材料，接受更低程度的精确性。

[3] 体验机是诺奇克在《无政府、国家和乌托邦》中提出的一个思想实验，具体的内容见本书第十章"幸福"。——译者

[4] 情感使我们知道了我们正在做出的评价，其中包括无意识的评价。既然所涉及的感觉展示在意识面前，那么我们可以用它们来监视、验证甚或改变我们的基本评价。虽然这是一种有用的功能，但是，即使放弃情感能够使我们对我们的无意识评价有更好的了解，我们也不会这样做。在任何情况下，如果我们能够意识到我们的评价而没有任何与之伴随的感觉，这种功能也会同样有用。因此，这也不是情感为什么特别重要的理由。

[5] 大体上讲，一个过程的相似模型或表象在某种程度上是复制了这个过程而不仅仅是描述它。通过自身中持续的对应的变化，这种模型表明了世界的一种持续的过程或维度。情感的模拟性质比这个简单陈述所能表达的更为复杂，因此我把某些细节放到了本章的附录中。

[6] 我们可能注意到，关于语言的起源，霍普金斯（Gerard Manley Hopkins）主张一种特殊版本的拟声理论：一个词在其本质和特质中模仿了它所指称的东西的本质和特质，以致某些词提供了它们所指对象的动觉模仿。（J.Hillis Miller，*The Disappearance of God*，Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1975，p.285.）诸如霍普金斯所描述的这些词构成了它们所表达的东西的相似模型。

[7] 见我的著作《哲学解释》，第三章。

第十章 幸福

一些理论家主张，幸福是人生中唯一重要的事情；他们说，对人而言，只有活得幸福才是重要的；而评价人生的唯一标准就是它所包含的幸福的总额或数量。具有讽刺意味的是，关于幸福的这种排他性主张歪曲了品味幸福时刻的那种感觉。因为在这样的时刻中，几乎所有东西看起来都是美妙的：太阳闪闪发光的样子，某个人看起来的样子，河水波光粼粼的样子，小狗们嬉戏的样子（然而不是凶手杀人的样子）。幸福的这种开放性、它的慷慨大度以及其欣赏的广度被这种主张扭曲了和限制了——这种主张通过宣称只有幸福重要而其他任何东西都不重要而假装是它最伟大的朋友。这种主张是吝啬的，不像幸福自身。幸福可以是宝贵的，也许甚至是非凡的，但是它仍然是很多重要事情中的一个。幸福是一件重要的事情，虽然这是一个显而易见的观点，然而对待它的方式却是各种各样的。首先，即使幸福是我们唯一关切的事情，我们也不会只关切它的总量。（当我以这种方式使用"我们"这个词的时候，我是在邀请你来检验你是否赞同我的观点。如果你赞同，那么我就是在阐述和探索我们共同的观点。如果在对这些事情做了反思之后你发现你并不赞同我的观点，那么我暂且独自进行。）我们也关切幸福在人的一生中是如何分配的。让我们设想，某个人一生的幸福用图表来表示，纵轴用来表示幸福的数量，横轴用来表示时间。（如果幸福的现象是极其复杂的和多种维度的，那么以这种方式把它的数量用图表来表示，这是不合理的。但是，如果是这种情况，那么使我们的幸福最大化的所谓目标也就变得不清楚了。）如果只有幸福的总量是重要的，那么我们对幸福不断增加的人生还是幸福不断减少的人生就是无差别的，对于向上的坡度曲线还是向下的坡度曲线也是无差别的，只要在两种情况下幸福的总量以及曲线下面的

总面积是同样的。无论如何，我们大多数人会更偏爱向上的坡度曲线而非向下的坡度曲线，我们也更偏爱幸福不断增加的人生而非幸福不断减少的人生。其部分（但仅仅是部分）理由在于，既然期望更大的幸福会使我们感到幸福，那么这样做能让我们当下的幸福得到更高的分数。（然而，位于向下的坡度曲线上面的人也可以有追忆过去幸福的普鲁斯特式的当下快乐。）考虑到预期的快乐，把它加进曲线之中，从而其高度在某些地方得到了增加；然而，我们大多数人仍然不仅关切这条增高了的曲线下面的面积，而且也关切曲线的方向。（你会期望你的孩子们拥有哪一种人生，下降的人生还是上升的人生？）

其次，我们会愿意放弃某些数量的幸福，以使我们的人生叙事朝向正确的方向，以使它得到总体的改善。即使一种向下的坡度曲线在其下面具有稍大一些的面积，我们也会期望我们的人生坡度是向上的。（如果它包含了大得多的面积，那么选择也许会有不同。）这样，幸福的这种轮廓就具有一种独立的分量，在各种人生的幸福总量相等的情况下，它具有打破平局的分量。为了获得一种更可取的叙事方向，我们有时候不会选择使我们的总体幸福最大化。而且，如果叙事方向的因素可以用来证明放弃某些数量的幸福是有道理的，那么其他的因素也可以。[1]

直线不是唯一的叙事线。然而，试图选取最大幸福的曲线，这是愚蠢的。不同的人生历程能够适合一条相同的曲线，而且我们也关心人生故事的特殊内容。我们真正希望坡度向上的东西可能是我们人生的叙事故事，而不是幸福的总量。只是当这些故事持续进行的时候，我们这时才有可能只关心幸福的总量，而不是它的坡度。无论如何，这会支持这种一般论点：除了幸福的数量以外，向上的坡度也是非常重要的，无论是对于叙事线还是幸福曲线。

我们也能够通过思考人生来表明有比快乐或幸福更重要的事情，比如说思考一种拥有幸福然而空虚的人生，一种具有无知的快乐或愚蠢的满足或无聊的消遣的人生，一种幸福但是肤浅的人生。密尔

（John Stuart Mill）曾说过：“做一个不满足的人比做一只满足的猪更好，做不满足的苏格拉底比做一个满足的傻瓜更好。”虽然做满足的苏格拉底是最好的，既拥有幸福也拥有深度，但是为了换取深度，我们会放弃一些幸福。

我们不是空洞的容器或大桶，可以往里面塞满各种好东西，塞满快乐或财物或积极的情感甚或一种丰富多彩的内心生活。这样的大桶在其内部没有适当的结构；除了一些特殊安排使更多的幸福时刻能够以更大的概率发生之外，像随着时间的推移感受如何相互适应或者感受具有什么样的形态，这些事情都是无关紧要的。主张只有幸福才是重要的，这种观点忽视了我们——感到幸福的人——想成为什么的问题。但是，关于我们人生的最重要事情如何能够是它所包含的东西？什么东西使对快乐或幸福的感官体验比我们自己想成为什么是更重要的？

弗洛伊德认为，我们寻求快乐并且试图避免痛苦或不快，这是行为的基本原则——他把它称为快乐原则（pleasure principle）。有时候，人们能够通过不直接追求快乐而更有效地得到它；人们可以采取迂回的策略，可以拖延立即的满足；视外部世界的情况而定，人们甚至可以放弃某些特别的快乐来源。弗洛伊德把这些行为所遵循的原则称为现实原则（reality principle）。弗洛伊德的现实原则从属于快乐原则：“实际上，现实原则替代快乐原则，这不意味着废黜了快乐原则，而仅仅意味着捍卫它。片刻的快乐，其结果不确定的快乐，被放弃了，但只是为以后有保证的快乐开辟出新的道路。”[2]

这些原则能够加以更精确地阐述，但这里不需要进行这样的技术性提炼。[3]请注意，对于加以最大化的快乐，可以有两种不同的规定：直接的净快乐（即总的直接快乐减去总的直接痛苦或不快），或者一生中的净快乐总量。（后者可以完全体现为弗洛伊德的现实原则。）由于快乐本身看起来在很大程度上与直接的感觉或兴奋联系在一起，所以一些哲学家通过把某些快乐划分为“高级的”来调整快乐原

则。但是，即使高级快乐与低级快乐之间的这种区分得到了准确地表述（这是一种迄今为止还没有做到的事情），这也只会增加选择问题的复杂性：某些数量的低级快乐能否超过某种高级快乐？高级到什么程度才算高级快乐以及它们的高级程度有不同吗？体现了这种质的区别的基本目标是什么？这种区分不是说某种不同于快乐的东西也是重要的，而只是说一种重要的东西——快乐——可以有不同的等级。

关于快乐是什么，我们可以得到更准确的规定。所谓快乐或快乐的感觉，我是指一种（部分地）因其自身的可感性质而被欲求的感觉。这种感觉不是完全因其所导向的东西或使你能去做的事情或者因其所完成的指令而被欲求的。如果它是令人快乐的，那么它（起码在某种程度上）是因其所具有的可感性质而被欲求的。我并不主张，快乐无论在什么时候出现，都会有某种可感性质一直伴随其左右。令人快乐的——当我使用这个词的时候——是指部分地因其自己的可感性质而希望得到的一种功能，而无论这些性质是什么。按照这种观点，一个因其可感性质而欲求痛苦的受虐狂将会发现痛苦是令人快乐的。这是一个相当麻烦的问题，但是与受虐问题本身相比，也就不算什么了。无论如何，如果受虐狂欲求痛苦是因为他（无意识地）觉得自己应该得到惩罚、伤害或羞辱，如果不是因为它本身的可感性质而是因为这种痛苦所表示的东西而欲求痛苦，那么在这种情况下，痛苦本身就不应算作令人快乐的。某些人之所以感到某种活动是一种享受，这是因为他是因其本身的内在性质而参与该活动的，而不是仅仅因其所导向或产生的后果。然而，它的内在性质不限于可感性质；这就留下了这样的可能性，即某种事情让人感到享受但不是令人快乐的。非常耗费体力的网球可以成为一个例子；为了抽杀而向前猛冲，因倒地擦伤膝盖和肘部，你享受打球，但是严格说来——准确地说——它不是令人快乐的。

从这个快乐的定义既不能推出实际上存在着任何因其可感性质而被期望的体验，也不能从它推出我们期望存在令人快乐的体验，而这些体验是因其可感性质而被我们欲求的。可以从这个词（我对它的使用）推出的东西是：如果体验对我们而言是令人快乐的，那么我们确实（在某种程度上）期望得到它们。令人快乐的这个词只是表示某种东西因其可感性质而被期望。然而，我们有多么期望它，是否足以牺牲我们所拥有的其他好东西，以及是否其他的事情也被期望，是否甚至比快乐更被期望，这些都是开放的。一个期望写一首诗的人不一定（主要地）期望写作的可感性质，也不一定期望被人知道写了这首诗的可感性质。他可能主要地期望去写这样一首诗——比如说，因为他认为它是有价值的，写诗的行为本身是有价值的，而没有对任何可感性质给予特别的关注。

除了从内部感觉我们的生活过得如何以外，我们还关心事情本身。这是由下面这个思想实验表明的。让我们想象这样一台机器，它能够让你得到你可能会欲求的任何体验（或一系列体验）。[4]当与这台体验机联通的时候，你可以有写作一首伟大诗篇的体验，或者带来世界和平的体验，或者爱上某个人并且转而又被爱的体验。你能够体验到这些事情之可感的快乐，“从内部”体验到它们感觉如何。你可以把你的体验编成程序，无论它们是明天，或这周，或这年，甚或你的余生的体验。如果你的想象力枯竭了，你可以使用图书馆，里面有传记作者、小说家和心理学家给出的各种建议。你可以“从内部”过你最喜欢的梦想生活。你是否会为你的余生做这样的选择？如果你不选择，那么为什么？（其他人也有使用这类机器的相同选择，让我们假设，这些机器是由来自另一个星系的友好和值得信任的人们提供的，因此你不需要为了让给他人而拒绝接通这样的机器。）问题在于，不是是否暂时性的尝试一下这台机器，而是是否进入它里面度过你的余生。进入以后，你就不再记得已经进入这件事情；因此，所得到的快乐也就不会因知道它们是机器产生出来的而被毁掉。通过使用这台机

器的随机装置（这个装置是各种预先选择的选项所依赖的），不确定性也可以被编入程序。

是否接通这台体验机的问题是一个价值问题。（它不同于两个相关的问题：一个是认识论问题，即你是否能够知道你已经被接通了？另外一个是本体论问题，即机器体验本身是否构成了一个实在的世界？）问题不在于，接通是否比极其悲惨的其他选择——比如说痛苦的生活——是更可取的，而在于，由于生活中的所有重要事情都取决于从内部得到的感觉如何，那么接通是否会构成一种最好的生活，或相当于最好的生活。

请注意，这是一个思想实验，其如此设计的目的是为了把这个问题分离出来：对我们而言，是否只有我们的内部感觉才是重要的？因此，把注意力放在这种机器在技术上是不是可行的，就误解了问题所在。而且，我们也必须只考虑这个机器的例子本身；把"只有内部体验才能够是唯一重要的事情"（从而接通这台机器显然是不成问题的）当作一种固定的观点，然后用这种固定的观点来过滤掉这个问题而不是回答它，这就会失去独立地验证这种观点的机会。要确定一种观点是不是不正确的，其一种方式就是验证它在特殊情况下的后果，有时候是在极端情况下的后果，但是如果人们在任何情况下总是通过应用其固定观点来决定这种结果应该是什么样的，那么这就会排除发现它与那种情况不相符合的机会。认为自己将会接通这台机器的读者应该注意他们的最初反应是不是不这样做，尔后才产生了这种想法：既然只有体验才是重要的，那么接通这台机器就应该不成问题了。

我们很少有人真的认为，只有人的体验才是重要的。我们不会希望我们的孩子过这样一种极其满足的生活，即这种生活建立在他们从未发觉的欺骗上面：虽然他们为自己的艺术成就而感到自豪，但是批评家和他们的朋友只是假装钦佩他们的作品而在他们的背后偷偷窃笑；表面上忠实的配偶在偷偷地搞婚外恋；他们看起来可爱的孩子们实际上憎恨他们；如此等等。我们很少有人在听到这些描述后会惊

呼，“多么美妙的人生！它从内部使人感到如此幸福和快乐。”这个人正生活在梦的世界中，从并不这样存在的事情中得到快乐。然而，他期望的东西不仅是从它们那里得到快乐；他也期望它们就是这样。他很重视它们的这副样子，而且因为他认为它们就是这副样子，所以他从它们那里得到快乐。他并不只是因其认为它们是这副样子而得到快乐。

除了从内部感觉事情如何之外，我们关心更多的东西；除了幸福的感觉之外，人生中还有更多的事情。我们关心那种情况实际上是什么样的。我们期望我们重视、珍惜并且认为某些重要的处境实际上是存在的，而且它们就是这个样子。我们期望我们的信念或其中一些，是真的或者正确的；我们期望我们的情感或某些重要的情感，建立在能够成立并且与之相符的事实上面。我们期望与实在发生重要的联系，而不是生活在幻想之中。我们之所以欲求这些事情，不仅仅是为了更有保证地得到快乐或其他体验，就像弗洛伊德的现实原则所表明的那样。我们也不仅仅是期望得到与实在发生联系的额外快乐感觉。这样的内部感觉，这样的虚幻感觉，体验机也能够提供。

我们期望和重视的是与实在的实际联系。请把它称为第二现实原则（第一个是弗洛伊德的现实原则）：带着你的信念、评价和情感来关注外部实在，这本身就是有价值的，而不仅仅是作为更加快乐或幸福的手段。而且，有价值的是这种联系本身，而不仅仅是在我们内部拥有真实的信念。无论怎么说，对真理的偏爱以隐蔽的方式引入了这种联系的价值——否则的话，为什么我们内部的真实信念比虚假的信念是（内在地）更有价值的？另外，如果我们期望通过了解实在而与它发生联系，而不仅仅是具有真实的信念，从而如果知识涉及跟踪事实——我在其他著述中阐发的一种观点——那么这就涉及一种直接的和明确的外部联系。显然，我们并不仅仅期望与实在发生接触；我们期望某种类型的接触：探索实在和做出回应，我们自己改变实在并且创造出新的现实。请注意，我不是简单地说，既然我们欲求与现实发

生联系，这种体验机就是有缺陷的，因为它不能给予我们所欲求的东西——然而，为了表明我们除了体验以外确实欲求某些事情，这个例子是有用的——因为这会使"得到你欲求的任何东西"成为第一标准。与此不同，我是说，与现实的联系是重要的，无论我们是否欲求它，也无论我们为什么欲求它；而且，体验机是不合适的，因为它并不给予我们那种东西。[5]

毫无疑问，我们期望与现实发生联系，而这个现实也是我们能够与其他人共同拥有的。正如所描述的那样，体验机令人苦恼的事情之一就是你独自一人处于特定的幻觉之中。（其他人并不拥有你的"世界"，或者你被切断了与其他人所拥有的世界的联系，这更加令人苦恼吗？）然而，我们可以设想体验机向所有人（或者你关心的所有人）提供相同的幻觉，给予每个人以同样的幻觉片段。当所有人都漂浮在相同的罐舱中时，体验机可能不被当作是可反对的东西，然而它却是可反对的事情。共同拥有某种相同的观点可能是关于现实的一种标准，但是它并不能够保证这一点；我们期望得到的是两种东西，现实以及对它的共同拥有。

请注意，我们没有说人们绝不应该接通这样的机器，即使是暂时地。它可能会教给你一些事情，或者以有益于你今后的现实生活的方式使你发生变化。它也可能会使你感到快乐，而这种快乐的有限剂量是完全可以接受的。与把你的余生都花在这台机器上相比，这是完全不同的事情；那种生活的内在内容与现实是没有任何联系的。一旦进入这台机器，人们看来就不会有任何选择，而且肯定不能自由地选择任何事情。我们期望成为现实的，其中部分理由就在于我们可以现实地（以及自由地）进行选择，而不仅仅是徒有其表。

迄今为止，我对幸福进行的反思一直是它在人生中所起作用的局限性。然而，它的适当作用是什么，而且，究竟什么是幸福，为什么它的作用常常被如此夸大？很多不同的东西都被归于幸福的标签之下，其中包括一种更应称为情绪而非情感的东西。我在这里希望考察

三种类型的幸福情感：第一，为这样或那样的事情（或者为很多事情）而感到幸福；第二，感到现在自己的生活是美好的；第三，对自己作为整体的生活感到满意。所有这三种相互关联的幸福情感都展示了该情感（在上一章中所描述的）所具有的一般的三重结构：信念、积极的评价以及建立在前两者上面的感觉。这三种相互关联的情感之间所不同的东西在于信念和评价的对象，或许也在于相伴随的感觉之可感特征。[6]

第一种类型的幸福，为某种特殊事情而感到幸福，是清楚的，也是我们相当熟悉的，是此前关于情感所说的东西的一个直接例证。第二种类型的幸福——感到现在自己的生活是美好的——是更为复杂的。请回忆那些特别的时刻，在那时你幸福地认为和感觉到，没有任何其他东西是你想得到的，因此你的生活是美好的。也许这种情况发生于你在大自然中独自漫步的时候，也许发生在你与某个所爱的人在一起的时候。标志这些时刻的东西是他们的圆满性。你拥有你想要的东西，而且别无他求；因此在这个时候，没有任何其他东西是你想得到的。我的这种说法并不意味着，当某个人带着神灯来到你面前的时候，你会不知所措，以致想不到许一个愿。但是，在我所描述的时刻，这些其他的欲望——对更多金钱或另一种工作或另一个巧克力棒的欲望——还不起作用。它们还没有被感觉到，它们还潜伏在感觉的边缘以便随时进入。在这样的时刻，没有任何其他东西是你想要得到的，而且也没有感到缺少任何东西，从而你的满足感是完全的。与其伴随的感觉是强烈的欢乐。

这样的时刻是美妙的，而且它们也很稀少。通常情况下，变本加厉的欲望总是不请自来。有人建议，我们可以采取消除所有欲望的极端方式来达到这种别无所求的可欲状态。但是，我们发现这种教诲是没用的：首先摆脱现有的欲望，把这当作达到别无所求状态的一种方式。（而且，这不仅仅是因为我们怀疑这种做法会导致某种相伴随的欢乐。）与此不同，我们希望的是有人告诉我们某种事情是如此美

好，其性质是如此圆满和令人满意，以致得到它就会阻止任何其他的欲望钻进来，另外，我们也希望有人告诉我们如何得到它。亚里士多德曾解释过来到世界上别无他求之感觉的性质；他认为，至善是如此圆满，以致给它增添任何东西都不会使它变得更好。我希望这种性质只存在于感觉之内。

在两种情况下，你会感觉到你的生活现在是美好的，而且你别无他求：在第一种情况下，一种特殊的欲望已经得到了满足；在第二种情况下，你开始参与一个过程或走上了一条道路，而在此过程中，你所具有的其他欲望将会得到满足，而且除了参与这个过程之外，你别无他求。让我们假设，某个人别无他求，只想与朋友们去看电影，而这正是他在做的事情。当然，他也期望到达这个电影院，电影院没有失火而被烧掉，放映机还在工作，等等。无论如何，这些事情作为他参与的过程的组成部分而包括其中；它们会按照适当的顺序依次发生。如果他期望独自去参加一场音乐会，那么情况就会与此不同，从而可能会有其他一些事情是他期望的。既然没有多少东西是终极性的和终点式的——一种杜威强调过的观点——那么第一种别无他求的情况通常被发现隐含在第二种情况——过程——之中。童话故事中的白马王子一旦解救并且娶了公主后就别无他求，因为这意味着从此他们会幸福地生活在一起。

人们可能会担心，在这第二种类型的幸福情感中，所有时间都感觉到幸福而且别无他求，这会消除从事其他行动或获得其他成就的所有动机。然而，如果我们别无他求，只是参与到某种类型的生活过程之中，比如说，包含了探索、回应、关联和创造的生活过程——我们肯定也想并且期望这个过程包含很多时刻的第一种（非过程）类型的完全满足——那么进一步的行动和努力将会是这种过程的组成部分。

人们可能认为，对于“现在我的生活是美好的”，“现在”所指示的时间范围不是预先确定的。这样，人们可以按照需要来改变它的所指。甚至在一段一般来说相当糟糕的时期，你也可以把目光只盯住一

个特别的时刻，并且在这时别无他求；或者，在一个相当糟糕的时刻，你则可以回忆一个更广的时间段，而在这个你也可以称为“现在”的时间段中，你的生活不是糟糕的，而且除了参与这个生活过程——糟糕的时刻加上全过程——以外，你可能别无他求。另一方面，在非常幸福的时刻，我们有时候也想回忆其他类型的时刻。例如，在犹太人的传统中，人们在结婚时回忆并且告知最痛苦的事件，即犹太圣殿的毁灭；在中学同学重聚时，人们在庆祝的过程中可能会停下来纪念已经死去的那些同学。我们没有忘记这些事件和这些人，而且即使在我们感到最幸福的时候，我们会停下来给予它们和他们以持续的应得重视。

幸福情感所采取的第三种类型——对自己作为整体的生活感到满意——已经被波兰哲学家塔达基维奇（Wladyslaw Tatarkiewicz）探讨过。[7]按照他的解释，幸福包含了整个人生中完全的、持续的、深刻的和充分的满足，而作为这种满足之构成部分的评价是真的和适当的。塔达基维奇之所以把如此多的东西加进这个观念中——完全的和总体的满足等——是因为他觉得没有任何东西比幸福更重要了。但是，这会使两种幸福生活难以并存，其中一种生活比另外一种更幸福。在这里，关于满足的充分程度，关于评价所包含的积极性质的程度有多高，我们可以采取更宽松一些的态度。幸福生活可以在整体上被评价为足够美好的。生活也可以在另外一种意义上是幸福的，即它包含了很多对这样那样事情感到幸福的事件——这是第一种类型的幸福情感。这样的生活可能经常让人有幸福的感觉，然而这个人不需要对其作为整体的生活给予积极的评价，即使是无意识地。实际上，如果他关注自己作为整体的生活，他可能会给出相反的评价，因为他认为这些持续的幸福感觉不是重要的。因此，尽管他经常感觉到幸福，他也不会在第三种类型的意义上是幸福的，因为这种类型的幸福是对自己作为整体的生活感到满意。

如果我们认为某个人的情感所基于的评价是完全错误的，那么我们会不愿意把那个特殊时刻的他或者一般意义上生活中的他称为幸福的。然而，一律要求评价必须是正确的，这又会过于严格。回顾更早的历史时期，我们可能看到，人们在那个时期所做出的评价（按照我们的观点）是不正确的，然而是可理解的，而且不是非常没有根据的；这种评价的不正确不应该成为构成其幸福的自动障碍。（毕竟，我们希望近来在某些问题上道德感的进步能够持续下去，这些问题包括女性的平等、同性恋的权利、种族平等以及少数族裔的关系，等等。）简单地用"有根据的"（或"不是没有根据的"）替代"正确的"，将会导致对这种人的错误分类，因为虽然这种人的情感基于正确的评价，但是在那个时候和在那种背景中这种评价是没有根据的。也许一种更弱的选言判断会更有用：真的或者至少是有根据的（或者不是完全没有根据的）。某个人的情感基于完全没有根据的和虚假的评价，那么我们会不愿意把他称为幸福的，无论他自己的感觉如何。他应该有更好的知识。[8]

这第三种意义的幸福——对作为整体的人生感到满意——使我们很容易理解，为什么我们会期望是幸福的或者拥有一种幸福的人生。首先，有这种幸福情感，就会有相关的快乐。感觉幸福或对作为整体的人生感到满意，这本身就是令人快乐的；它是我们因其自身的可感性质而想得到的某种东西。（尽管与伴随着第二种幸福观念——别无他求——的欢乐相比，这种感觉一般来说不是那么强烈。）既然其他的情感也能够包含同等强烈的快乐感觉，那么，为什么只有幸福才显得如此重要？我们也期望这种幸福情感是相符的。如果这种情感确实符合我们的生活，那么作为情感的构成部分，关于我们作为整体的生活的信念就是真的而且其积极的评价也是正确的。因此，我们将会拥有一种确有价值的生活，一种其积极评价是正确的生活。

这第三种类型的幸福情感之对象是作为整体的人生。当我们试图发现什么是美好生活以便决定如何生活的时候，这个对象——作为整

体的人生——也正是我们试图加以评价的东西。还有什么比聚焦于我们做出这种评价时的情感更简单的了？加上这一点，即这种情感是相符的，我们就能够确定这种生活是美好的。（只加上这一点，即这种评价是有根据的或不是极其虚假的，那么这种生活有相当大的概率是美好的。）无论如何，就迄今为止我们所知道的而言，幸福生活之所以也是一种美好生活，这不一定是因为它所包含的任何感觉，而仅仅是因为如果其评价是正确的，那么这种生活就会是美好的。这种想法——因为幸福证明了生活是可欲的，所以幸福在生活中具有至高无上的重要性——类似于认为，会计师的正面财务报告本身在公司的经营中是最重要的事实。（尽管每一种报告都会产生出自己的进一步后果。）

我们可以用另外一种方式来说明这一点：当生活中的任何东西都是没有价值的时候，这种生活不可能是幸福的。幸福骑在其他事情的肩上，而这些事情得到了积极正确的评价。没有这些事情，幸福无从开始。

幸福可能作为关于人生的评价发生在元层面（metalevel），也可能作为这种人生内部的感觉而发生在对象层面；它可以同时位于两个地方。幸福看起来可能是生活之最重要的构成因素，这不足为奇。因为它在元层面上是极其重要的，而且它也确实发生在对象层面（并且具有某种重要性）。然而，幸福（的这第三种观念）的核心重要性存在于元层面，作为整体生活的一种评价；因此，关键的问题是，到底是什么东西使某种生活成为最好的。为了得到非常积极的（正确的）评价，它必须拥有什么样的特征？在这个问题上，再一次仅仅提到幸福的情感，这是没有说服力的。

如果我们追问什么样的特殊评价进入了第三种幸福情感，那么这个结论就会得到加强。在众多不同的、积极的可能评价中，到底是关于作为整体之生活的哪一种评价构成了幸福？不是“生活是一种道德的生活”，因为道德生活不一定使人幸福；不是“它是一种幸福的生活”，

因为这样的循环论证不会有什么用处；不是"这种生活的存在是有价值的，这个宇宙对于它来说是一个更好的地方"，因为人们可以做出这样的评价而没有感觉到幸福；不是"生活是美好的"，因为你可能不认为它实现了你的主要目标，或者不承认它是非常美好的。也许，对生活的评价必须类似于下面这样的某种东西：它对于过这种生活的人也是非常美好的，无论他认为哪些维度是最重要的，也无论哪些维度的确是最重要的。这显然给我们留下了这样的问题，即生活的哪些维度的确是最重要的维度。什么东西使生活成为美好的生活？在这里仅仅提到幸福的情感，这仍然是没有说服力的。当我们想知道什么东西是重要的时候，我们想知道幸福的感觉所涉及的是什么。

幸福这个词还有另外一种含义：拥有一种幸福的情绪或性格倾向。这本身不是一种情感，而是拥有或感觉到所描述的三种幸福情感的趋向或倾向。情绪是做出某种类型的评价之倾向，是关注能以该方式加以评价的事实之倾向，也是拥有那些随之而来的感觉之倾向。在一种低落的情绪中，人们倾向于关注消极的事实，或者关注原本为积极事态的消极方面，从而具有与其相应的感觉。一个幸福的人倾向于看事情的光明方面。（然而，在任何一种情况下都试图这样做，这是愚蠢的。）我认为，人的性格倾向是以同样方式对待事情的倾向，是处于某种情绪之中的倾向。一个具有幸福性格倾向的人也会由于某些具体因素偶然地处于不好的情绪之中，但是这种特殊的情绪不是他或她的一般倾向的表达。

与人们的真实信念或者积极评价相比，无论它们中的哪一个在某个时刻可能显得非常重要，幸福的性格倾向可能是构成幸福感觉的一种更重要的决定因素。它可能也比现实处境的具体特征更为重要。例如，人们频繁地追求他们认为会使自己幸福的目标（诸如金钱、名声、权力），然而得到这些东西所产生的幸福感觉只是暂时的。他们不会一直停留在那里为这些事情做积极的评价，从而相伴随的感觉也不会持续很长的时间。关注处境的积极方面并且具有伴随感觉的持续

倾向——换言之，一种幸福的性格倾向——则更有可能导致持续的幸福感觉。

如果有任何“幸福的秘诀”，那么它存在于对某种底线或基准的频繁选择之中，因为参照这些底线或基准，当前处境的特征能够被评价为美好的或者不断改善的。它所处的背景——从而我们实际上做出的评价——是由我们自己的期望、追求水平、标准和要求构成的。而且，这些事情取决于我们，在我们的控制之下。评价得以进行的一个突出背景是事情近来的状态。因此，事情在不断改善，我们生活中这种或那种向上的坡度，这些东西对于我们的幸福的重要意义也许不在于其过程方向的内在重要性，而在于这一事实，即这个过程引导我们参照它已经幸福地超越了的最近的过去来判断现在，而不是参照其他的底线，如果参照其他底线，它可能会处于底线之下。一个追求幸福感的人应学习选择合适的评价底线，按照处境的变化而改变底线——他甚至可能最终选择将会削弱这种追求幸福感的底线。

我们所使用的评价标准，这些评价所利用的基准，以及我们注意的方向——哪些事实最终得到评价，这些事情可能在不知不觉的情况下影响幸福。体验机之所以遭到反对，这是因为它完全割断了我们与现实的联系。然而，通过这种有目的的选择来获得幸福，这种选择引导我们只关注现实的某些方面和评价的某些标准，而漏掉了其他的东西，这又比体验机强多少？这样得到的幸福是不是就像接通了一台有缺陷的体验机？在下一章，我将探讨聚焦于哪些事实的问题。虽然应用于这些事实的评价原则不可能取决于我们，但是我们所应用的基准和底线，我们同什么相比较，什么时候感到满意，这些事情不属于外部现实的问题，而是我们对待它的态度。世界本身没有什么特殊的基准或底线；当我们应用某种基准的时候，甚至当我们选择某种特殊的基准以便得到幸福感的时候，我们没有必要否认实在的任何部分，也没有必要切断与它的联系。正是在这种意义上，我们的幸福是在我们自己的控制之下的。然而也正是这个事实，即幸福取决于我们如何看

待事情——可以肯定，在某种处境中以某种方式看待它们比另外一些处境可能更困难——可能会促使我们想了解幸福本身到底有多么重要，如果它具有那种任意性的话。在任何情况下，某个人如何看待事情，这对于他都是一个重要的事实；对任何事情都从未感到满足的人们，他们具有的不仅是一种不幸的禀性特征，而且也是一种性格缺陷。然而，故意不断地转换底线来适应各种不同的处境以便在每一种情况下都感到幸福，这看起来反复无常和过于任意。也许，虽然底线不是由任何外部事物确定的，但是我们期望一个人在这些事情上能够表现出某种程度的统一性或一致性，仅仅随着时间的推移而发生平稳的和逐渐的变化。即使这样，一个人也能够通过设定他的统一看法来增加自己的幸福。

情绪能够以各种各样的明显方式来影响人们的感觉：通过把注意力引向积极的（或消极的）事实，通过拒绝思考某种类型的事实即使它们已经引起了注意，通过调整基准，通过强化评价的程度，通过影响比例因素来强化伴随感觉的程度，或者通过延长感觉的持续时间。但是，决定情绪的东西是什么？第一个明显的因素是这个人的一般性格倾向，也就是他处于某种情绪的倾向。另外一个因素——更令人惊讶的因素——是对那天会有什么情感的预测。一个人早晨醒来，会带着关于某些事情的一般观念，诸如他在那天会有什么样的情感，什么事件有可能会发生，以及这些事件对他有什么影响。显然，这种预测利用了昨天的条件和事件的相关知识，以及今天可能会发生什么的相关知识，但是它在某种程度上也是一种自我实现。通过设定自己的情绪，这种预测影响到他会注意什么，他会如何评价它，以及他的感觉如何，从而有助于使这种预测变成真的。情绪有点像天气预报，而天气预报有可能会影响天气。（另外，这种预测不是独立于第一个因素的，即这个人的性格倾向。）

常言道，“期待比实现更美好”。这就是为什么事情有时候可能会如此发生的一个理由。当我们期待一个未来的可能事件——一个我们

欲求的事件——之发生的时候，我们感觉到的当前幸福水平随着我们认为行将到来的未来功利数额（如经济学家所称呼的那样）而提高，随着其概率而降低。为了使论点更为清楚，让我们假设或设想幸福的单位和概率能够加以精确测量。比如说，我们最初估计一个事件以后会给我们带来10个单位的幸福，而且我们认为这件事情的发生有7成的概率，这样，这个事件就会把我们的幸福水平立刻提高7个单位（0.7×10），因为这种预期——这种预期的价值——是当前的。这样，当这个事件本身最终发生的时候，提高的空间就只剩下其余的3个单位。（这对应于该事件发生的不确定性，对应于0.3×10的剩余概率。）从而，现在的期待比未来的实现会感觉更加美好，因为现在的提高是7个单位，而当它最终实现的时候，其提高只剩下了其余的3个单位。当未来满足的概率高于50%的时候，这种现象就会发生。[9]

主张幸福在人生中不是唯一重要的事情，我们已经发现了各种理由：幸福在一生中的轮廓，如体验机例子所表明的那样与实在发生某种联系的重要性，其他强烈的积极情感具有类似地位的事实，评价构成幸福观念的方式，而这种方式以其他事情也具有价值为前提。尽管我们可能承认幸福不是故事的全部，但是我们想知道它是不是故事的大部分，是不是其中最重要的部分。对于诸如此类的问题，人们如何能够估算其百分比？按照幸福在我自己的反思中所发挥的较小作用来判断——我在这里的思考在很大程度上是由其他人给予幸福的重要分量引起的——它只是令人感兴趣的故事中的一小部分。

然而，在这一章将要结束的时候，我想回忆一下，幸福以及幸福的性格倾向无可否认能是多么美妙啊。因此，我们有时候认为幸福在人生中是最重要的事情，这是多么自然啊。让我们回忆这样的时刻，我们精力充沛活蹦乱跳的时候，我们的心情轻松愉快的时候——我们如何能够不想让这样的时刻充满我们的生活？诸事一帆风顺，而且，乐观主义的幸福希望这样持续下去，慷慨大方的幸福期望到处洋溢洒满人间。

显然，我们希望人们拥有很多这样幸福的时刻和日子。（日子是幸福的合适单位吗？）然而，我们是否想让这些时刻持续下去，或者我们是否想让我们的人生完全并且仅仅由幸福构成，这是不清楚的。我们也想体验其他的感觉，这些感觉带有一些有价值的方面，而幸福不是在同样的强度上拥有这些方面。而且，甚至幸福的感觉也可能把自己引向其他的行动，比如说帮助他人或者从事艺术工作，而这些行动涉及其他情感的支配。我们想得到各种合适的体验：与他人的深入联系，对自然现象的深刻了解，爱，被音乐或悲剧所深深触动，做一些新的和首创性的事情，各种各样不同于幸福时刻欢呼雀跃的体验。简言之，我们想得到的东西是生活和自我，而幸福是对它们的一种合适的回应，然后我们才想要给予它们那种回应。

---

[1] 在其他所有事情都是相等的条件下，要精确描述这种喜欢向上坡度的偏好，需要考虑各种各样的复杂性，诸如一个人在其度过的人生中其向前预期的时间间隔长度和向后回忆的时间间隔长度是变化的。无论如何，关于自己孩子们的人生之形态的偏好则避免了这个问题，因为你是从这种人生外面的某个点来评价这种作为整体的人生的，而且，如果他们不知道这种人生的形态，那么他们的预期和回忆就无须加以考虑。如果对某种未来利益的预期比对过去利益的回忆能够使我们现在感到更多的快乐，从而影响到这条曲线所处的具体位置，那么这一事实本身可能表明了对向上的坡度曲线的偏爱。（同样，得了健忘症的人们可能会偏爱其未来的而非过去的某种幸福，即使他们的记忆能够得到恢复。）我们也需要分清两种不同的偏爱，一种是对向上坡度的偏爱，另一种是对这种向上坡度所指向的幸福终点的偏爱。让我们考虑一条曲线直到接近这个终点以前一直是坡度向上的，而另外一条曲线直到接近这个终点以前一直是坡度向下的，两条曲线在其下面都拥有相同的总面积；这两条曲线相互交叉，类似于一个X。在接近这个终点的地方，事情更为复杂：对于位于任何一条曲线上的人，都有一半的几率停留在那个水平上，也有一半的几率马上下降或上升到另外一条曲线的水平上，此后不远就是其人生终点。在此之前，终点的水平无法从曲线的方向来加以预判；如果在这种情况下所偏爱的仍然是向上的坡度而非向下的坡度，那么这种偏爱关心的东西是曲线的方向，而不是其终点。

我们偏爱向上的（而且非常不喜欢向下的）坡度可能有助于解释另外一种现象。近来，两位心理学家——特沃斯基（Amos Tversky）和卡尼曼（Daniel Kahneman）强

调，人们在做出选择时，不是依据它们的绝对水平来判断行为的后果（与目前流行的理论的观点相反），而是考虑与某种底线或参照点相比较，它们涉及的是所得还是所失，而且与所得相比，他们给予所失更重的考虑。（Daniel Kahneman and Amos Tversky，“Prospect Theory”，*Econometrica*，Vol.47，1979，pp.263-291；“Rational Choice and the Framing of Decisions”，in Robin Hogarth and Melvin Reder，eds.，*Rational Choice*，Chicago：University Chicago Press，1987，pp.67-94.）如果人们确实偏爱向上的坡度曲线，那么这两个特征就是人们期望的东西：他们把结果划分为在某个当前的或假设的参照点之上或之下（它们是所得还是所失？），以及他们给予避免所失以特别大的权重。（无论如何，如果对向上坡度的偏爱随着零点水平位于何处而发生变化，那么这种偏爱就不能用于解释这两种特征；无论在哪种情况下，人们都可以尝试从另外一个方向来提出解释，即把对向上坡度的偏爱看作产生于这两个特征的东西。）

[2] “Formulations on the Two Principles of Mental Functioning”，in James Strachey，ed.，*The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*，Vol.12（London：The Hogarth Press，1958），p.223.

[3] 行为心理学家在陈述后果法则时提供了更精确的定量版本的快乐原则；行为研究者和经济学家为行为的（现实）约束提供了形式的理论。现实原则和快乐原则共同反映了决策理论的双重结构，即可行的行为之各种可能后果的概率以及这些后果的功利；正如弗洛伊德所做的那样，决策理论在其自己的最大化预期功利的原则中保留了快乐原则的优先性。

[4] 我最初是在《无政府、国家和乌托邦》中提出和讨论这个体验机例子的，见其第42—45页。

[5] 心理学家安斯利（George Ainslie）对我们关切与实在的联系提供了另外一种巧妙的解释，这种解释把它看作一种手段，而不具有内在的价值。按照安斯利的观点，为了通过想象的满足来避免过分的满足（从而避免快乐的减少），我们需要一条明确的界限，使快乐受限于不那么容易得到的事情上，而现实提供了这条界限；现实中的快乐更少，而且出现的频率也更慢。（George Ainslie，“Beyond Microeconomics”，in Jon Elster，ed.，*The Multiple Self*，Cambridge，England：Cambridge University Press，1986，pp.133-175，especially pp.149-157．）请注意，满足现象本身也许有一种进化论的解释。在某种行为中没有得到满足的有机体（正如在实验中，实验装置能够使老鼠刺激其大脑中的快乐中心）会不断进行这种行为而不做其他任何事情，从而导致饿死或者起码不再繁殖或抚养后代。但是在现实中，即使在有机体没有得到满足的时候，它们也能够表现出某种自控，而且并非只是追求快乐，因此现实原则并不会完全实现安斯利所描述的目的，从而或许其他

的明确界限也能够同样服务于这种目的。一条界限是按照生物节奏来划分一天的时间——睡眠是获得容易得到的快乐的时间而做梦是其工具？其他的界限可以取决于你是独自一人还是有人陪伴，近来是饱还是饿，是否接近满月期间，等等；当容易得到的快乐是可接受的时候，它们也可以用来发挥限制作用。现实不是达到这一点的唯一手段，而且我们对现实的关切也不只是一个手段。

[6] 关于这些感觉的具体特征，需要有一种精确的现象学。

[7] Wladyslaw Tatarkiewicz，*Analysis of Happiness* （The Hague：Martinus Nijhoff，1976），pp.8-16.

[8] 请注意，现在做出的关于你更早时期生活的评价可能不同于你在那个时候做出的评价。不同的评价可以产生于同一个生活时期——你那时的评价、你现在的评价以及我们作为旁观者做出的评价——这一事实使那个时期是否算作幸福的问题变得复杂化了。出于这些考虑，我们不愿意简单地把这个人在那时实际上做出的评价看作它的合适评价。例如，如果你那时对自己的生活给予了积极的评价，而且其感觉也与之相符，但是在回顾过去时，现在你对那时的全部生活给予了消极的评价，那么在那个时候你是幸福的还是不幸福的？在更早的时候，你曾感觉自己那时的生活是幸福的，但是现在，你感觉自己那时的生活不是幸福的。鉴于你目前的消极评价（特别是如果它是我们认可的评价），所以我们不愿意简单地说，你那时是幸福的。让我们考虑与其对应的另一方面的问题。如果你那时对自己的生活给予了消极的评价，并且其感觉也与之相符，然而在回顾过去时，现在你对那时的生活则给予了积极的评价，那么在那个时候你是幸福的还是不幸福的？你那时的消极感觉意味着，即使在回忆中，你那时也是不幸福的，除非你那时拥有很多幸福的感觉，除非你那时消极的总体评价——没有产生任何持续性的不幸福感觉——建立在更空洞的基础上；也许在那个时候你不是一个典型的受苦受难的悲剧性英雄。如果你现在给予那个时期以积极的评价，其感觉也与之相符，并且它不包含那时的扩展开的消极感觉，即使它那时是被消极评价的，那么我们究竟是否可以做出这样的结论，即那个时候曾是一段幸福的时期？诸如此类的复杂性使我们难以为幸福提供一种简单而又健全的观点。

也请注意，作为整体的人生——所评价的对象，这个观念具有模糊性。它可能是指你目前生活的整个时段，其中包括所有的方面，而不是仅仅某些方面；或者它可能是指你到目前为止的整个人生。（它是否也包括所预期的未来？）因其目前的生活以及她给出的（正确）评价，一个人可能现在是幸福的，并且现在是一个幸福的人，即使她的过去是不幸福的，以致她不仅对自己那时的生活给予了消极的评价，而且也把自己迄今为止的全部生活评价为（总体而言）消极的。关于人生是否在总体上是美好的，这个问题所关注的东西不仅仅是目前时段的评价，也不仅仅是每一

时段之当时评价（即使它们是准确的）的平均值，因为其答案可能也依赖于人生的叙事形态，依赖于这些不同的时段如何衔接在一起。

[9] 当概率高于50%时这种情况就会发生，这是一种频繁的心理现象，而不是一条法则。某些人预期未来的时候，非常担心该事件不会发生的可能性，从而相应地降低了未来的幸福感。如果对某种未来利益的预期确实提高了一个人当前的功利水平，那么当这个事件并没有发生的时候，这个人会感觉如何?

第十一章 焦点[1]

按照第二现实原则（在前一章讨论过的），情感应该与现实发生联系，作为基于正确的信念和评价而对事实做出的回应。然而，存在着很多事实，现实有很多方面。我们的情感应该与哪一种相联系？

某些事情——给我们所爱的人造成的创伤，巨大的公共罪恶——必须给予消极的评价。无论是对于消极的评价还是消极的情感，对它们的回应都会涉及悲伤、遗憾、恐惧。显然，这与幸福的欲望和强烈的积极情感是冲突的。使我们自己幸福最大化的支持者可能会建议，我们应忽略实在的这些消极部分，让我们的注意力有选择地只聚焦于积极部分。有时候这可能是合适的；在纳粹灭绝营中的某个人可能会最终把注意力集中在莫扎特音乐的回忆之中，以便逃避他周围的恐怖。但是，如果他一开始就是这样，在回忆所喜欢的音乐时一直保持微笑，那么这种反应会让人觉得古怪。这样的话，他就会与他的世界的某些重要方面失去联系，没有给予它们与其遭受的罪恶相称的情感关注。

然而，第二现实原则不会把这种类型的失去联系排除掉：这个人关于莫扎特音乐的信念以及关于它的评价是正确的，而且他的感觉与这种音乐的美妙是相称的。这些感觉对于音乐来说是适当的，但是聚焦于音乐在那个时候是不适当的。我们需要另外一种现实原则，它关心的东西不是关注焦点的准确性——第二现实原则负责这个问题——而是关注焦点的方向。正如当我们的注意力集中的时候，我们的感觉应该与我们的评价是成比例的，同样，在注意力集中时，我们也应该按照它们的重要程度把注意力给予我们周围的事情，不仅是注意事情本身，而且也注意使它们得以重要的那些方面。这个原则——把它称

为第三现实原则——在这里只是提一下，不做精确的阐述。（在灭绝营的这个人是否有可能这样论证说，与那时正在发生的事情相比，莫扎特的音乐对他来说确实更为重要，而且也应该更为重要？）有两种看待事情的方式，一种是从你自己的观点看，从而“围绕你”的东西占据了重要的位置，另外一种是“从宇宙的立场”看，从而对事情采取了最宽广的和最一般的观点。我们应该如何维持这两种观点之间的平衡？对于正确地阐述第三现实原则，观点上的平衡不是唯一需要加以解决的问题。既然我们应该按照重要性的程度来分配我们的注意力，那么这个原则究竟使用什么样的重要性观念？

选择性注意的问题不仅与情感有关，而且也与非评价的事实之知识有关。人们常说，所有知识天然都是有价值的。但是，某些真理完全是微不足道的。知道琼斯海滩上有多少粒沙子，作为一个孤立的事实，这没有任何价值或重要性。（如果你是正在验证或建构一种沙滩形成的理论，那么事情就会有所不同；在那种情况下，点滴的信息都会有助于发现某种深层科学法则或一般原则。）一方面是追求深层的或一般的真理或评价原则，另一方面是追求对我们具有实践意义的特殊细节，两者应该如何加以平衡？当我在后面谈到第三现实原则的时候，我是指这样一种得到正确表述的原则，它基于现在这些段落的精神，关心注意的焦点和方向。

基本的评价行动是焦点的选择，聚焦在这里而非那里。然而，我们能够设想一种理论，它主张所有事情都是同等重要的，没有任何一种事情比其他的事情更为重要，从而任何事情都能够在任何程度上加以注意。这看来是一种高尚的非精英主义的观点，在每一个地方都发现了平等的价值。（如果我们对它没有给予注意，那么它会反对吗？）但是，什么东西使它把某种事情评价为有价值的——评价难道不是在引导我们的注意和关切吗？为了保持一致性，它也不得不主张，片面的注意、模糊的注意或者不注意本身与焦点的丰富和鲜明是一样重要的，而且我们应该认为这也是我们通常具有的两种情况。这

样，它之所以构成一种评价，不是因为它以任何方式来引导我们的注意，而是因为允许它以所有方式、任何方式来这样做。（在这里，如果不是更早的话，这种设想与佛教的观点分道扬镳了。）无论自由放任（laissez-faire）是不是一种好经济学，一般而言，它都不是一种可接受的生活态度。

体验机的例子表明，我们并不想与现实完全失去联系，我们并不想零接触。但是，从我们想要某种接触到我们想要最大数额的、百分之百的接触，我究竟如何进行选择？也许，某种大于百分之零但小于百分之百的数额就能足以满足我们与现实发生接触的欲望，而超过了这个数额，幸福原则就会发挥支配作用。位于最低限值的百分数以上，我们就不会为了增加与现实的接触而放弃幸福，但是，如果美好的幻想能够增加幸福，那么它们会受到欢迎。“与现实接触具有内在的价值”，这种说法可以意味着强度递增的三种含义：首先，与现实有某种（非零的）接触这件事情具有内在的价值；其次，在最低限值以上的每一点接触都具有某种有限的价值，尽管这种价值有时可能被其他的事情所压倒；第三，与现实接触具有一种不能被压倒的价值，从而这种接触的数额或程度应该加以最大化。既然我相信集中营的被囚者可能不会完全忽视他周围的环境而把注意力主要集中在莫扎特上面——毫无疑问他也会关注那些能使他位于某种最低限值以上但不是那么直接的现实——所以我不会止步于最弱的现实原则，而这种原则只要求某种非零的接触。但是，既然我也相信这个被囚者不需要把注意力完全集中在他周围的恐怖，他可以在想象中或其他的焦点上逃避它们，所以我也无法赞同最强形式的现实原则，而这种原则要求与现实接触的最大化。这样，我是位于两者之间的某个地方，主张与现实的每一点接触都确实具有其内在的分量，现实越意义重大，其分量也就越大，但是其他的考虑（其中包括对幸福的考虑，以及拒绝充当牺牲品以维护自主性的考虑）有时候能够压倒给予现实以最大关注的价值，即使人们发现自己位于这个现实之中。注意力能够聚焦于现实的

不同部分，但是，在可能的情况下，我们应该这样思考现实原则，即侧重于关注积极的现实，同时又没有严重脱离我们存在于其中的现实。

广告是一个值得考虑的有趣例子。除了其发布信息和吸引注意的功能，以及绕过理性评价这种不那么令人高兴的功能以外，广告能够操纵想象力来区分某种产品——比如说香烟或啤酒——而这种区分并不基于对象的实际特点之中的任何相关差别。一种香烟或饮料不是“真的”更狂野或更有西部风格，另外一种也不是真的更雅致。然而，我们能够明白这种区分是在履行某种有用的功能，不仅是为了这些产品的销售者，而且也为了它们的购买者。我们所有人偶尔都会喜欢有某种不同寻常的感觉，或者强化我们喜欢具有的某种感觉。有时候，我们用小说或电影中的人物来做这样的事情，模仿生活在他们的氛围之中。带着他们的风格走动或站立、穿衣或讲话，我们感觉到更像他们，或粗犷或优雅，或老练或性感，或勇敢、冒险或粗鲁。我们也会欢迎带有化学添加剂的产品，它们能够暂时地使我们拥有这样的感觉，能够使我们放松（或紧张），以便进入某种角色或情绪。广告以这些方式扩展了我们的机会，即使是它并不基于这种产品的任何有实际差别的特点。通过创造出我们在生活中能够利用的象征性道具，广告可以发挥诸如化学添加剂那样的功能。这样，在装备了合适的香烟、轿车或饮料之后，我们就可以装扮成某种样子，或者更容易想象我们就是那副样子。（即使当产品确实存在差别的时候，它们品质的部分功能也可以适合于进入某种幻想，或者激起这样的幻想。）有时候，当我们如此行事的时候，其他人会做出与之相符的回应，从而使我们对自己扮演的角色感到更加舒适，甚至最终变得更真实。如果人们仍旧能够意识到它是一个被诱导的角色，那么这种创造和利用幻觉的方式也不一定与现实原则发生冲突。无论如何，这并不意味着他必须一直觉得它是虚假的。如果这种象征性的道具能给予他以自信来施展他所拥有的才智或勇敢，那么他会确实变得更有才智或更加勇敢。

无论如何，广告的目的不是使人们相信，某种产品会使她变得刀枪不入或者隐形匿踪，仅举个例子而已。虽然在我们社会长大的人们中很少有人如此单纯，但是大多数广告业者聪明地坚持不懈地创造出令人愉快的幻觉，而这些幻觉是可以维持的，或者至少是不能轻易地和明显地加以否证的。

集中我们注意力的能力和机会，选择我们将注意什么的能力和机会，这是我们的自主性的一个重要组成部分。[2]自愿地控制我们的注意力，这也是我们心理健康的一个重要特征。集中注意力之能力方面的损伤标志着某种神经紊乱。[3]一般来说，我们需要有能力改变我们注意的焦点，适当地向后或向前，使焦点从一般图景到细节，从证实事情到否证事情，从表面到深层，从当前到长远。让我们把这称为变焦能力。除了焦点的远近之外，我也意指包括控制注意力指向的方向。没有对我们注意的方式和对象的这样控制，要想行事有效或者拥有一种完整的情感生活，这是困难的。

因此，情感不是或不一定是径直席卷我们而来。我们也能够在某种程度上控制情感：通过理性的批判或更多的思考，修改我们拥有的信念；通过探索更多的事实或者重新思考价值自身的本性，改变我们的评价；通过控制我们注意的焦点，来决定我们的哪些信念和评价得以进入情感的领域。我们也能够把构成情感的信念和评价置入一个由计划、评价、信念和目标相互关联而成的更大网络之中，从而改变了该情感或者给予它重新定位。我不是说这些事情完全处于我们的控制之下，甚至也不是说这些做法是可取的。无论如何，通过为我们提供可操作的合理信念和合理评价的原则，或许也包括选择性地引导、增强或减弱我们注意力的原则，哲学对我们的情感生活能够产生一种实践上的影响。

在某些特殊的场合是否经受强烈的情感，这也可以进行控制。我们珍藏这样的情感，但是不想一直淹没在它们之中。冷静、理智和超脱也有它们的位置和功能。此外，它们可以加以利用以使自己更少受

操作性条件作用（operant conditioning）的影响。有时候，快乐和痛苦可以带着某种超然的注意来加以体验和观察；通过与它们保持某种距离，人们可以控制这种需要—满足—更多需要—更多满足的倾向。通过选择性地集中注意力并且做出其回应，我们塑造了我们的情感生活。

当某个人通过替换消极评价或削弱消极评价，或者通过采取最广阔的观点，或者选择性地聚焦于事实，从而避免了消极情感的时候，他就被认为在某种事情上是"哲学的"。然而，哲学——或者至少是第三现实原则——有时候也告诉我们把关注的焦点放在消极的东西上面。这种现实原则与我们想避免强烈不愉快感觉的欲望之间的冲突可能不如看起来那样严重。这个原则有时候要求消极的情感；无论如何，作为消极情感之组成部分的感觉——当它们不可能是愉快的时候——不需要本身也正好是不愉快的。让我们首先看积极的情感。构成强烈积极情感的感觉本身是某种令人愉快的东西，它被欲求的部分原因在于它自己的可感性质。如果伴随积极情感的是人们消极地体验到的感觉，是我们因它们自己的可感性质而想避免的不愉快感觉，那么这是古怪的。只有被积极看待的感觉才能够与积极的评价形成一个统一的整体，也才能够恰当地表达这种评价。

当某种事情被正确地给予消极评价的时候，比如说它是不协调的或丑陋的或破坏性的或邪恶的，恰当地伴随这种评价的是什么感觉？肯定不是一种愉快的感觉；这种感觉不可能是你在某种程度上因它自己的可感性质而欲求的一种感觉。（乐于做出消极的评价，或者做出消极评价时伴有愉快的感觉，或者在这种背景中对自己的评价鉴别能力及其运用技巧具有一种良好的感觉，这些都是不合时宜的。）

感觉与其所伴随的积极评价应该是成比例的，它的可感性质与其评价应该是匹配的。它感觉到的良好程度与该评价所说的事情应该是一致的。[4]在它自己的结构中，也在它自己的积极特征中，这种感觉表达了价值（或某种范围更广的范畴）。这种感觉的积极特征在我们

内部提供了所评价事物之积极特征的类似模型。在较早的时候，我们曾经指出，感觉在其结构中提供了那种特殊价值之结构的类似模型。在这里，我们再提出一种补充，感觉在其积极特征中提供了该价值之积极特征的类似表象。通过这种方式，价值作为有价值的东西，作为积极的价值，得到了回应。另一方面，如果消极评价所伴随的是愉快的感觉，那么这些感觉的积极特征就不会（完全）提供它们所评价的事物之（消极的）特征的类似表象。通过其感觉的特征，这个人可以含蓄地表示这些消极价值也是一种好东西；至少作为他给予消极评价的对象，他会为它们的存在而感到高兴。

如果伴随消极评价的不能是积极的感觉，那么它们一定是消极的或不愉快的感觉吗？这是我们较早前提出的问题。或者说，第三现实原则与我们对强烈不愉快感觉的厌恶之间的冲突无法得到缓和吗？消极的评价——即使当它体现在情感中并且不只是单纯的评价的时候——是不是必定伴随有不愉快的感觉，而这种不愉快的感觉与该评价的消极程度是成比例的？如果这样的话，那么就肯定会消除做出正确的消极评价的动机！无论如何，在对消极价值做出回应的时候，在提供其类似表象的时候，除了不愉快之外还有其他的体验维度我们可以求助和利用。我们能够具有这样的体验，它们是有力的、动人的、扣人心弦的或者难忘的。通过这些以及其他的维度，情感能够对消极价值做出回应，能够对苦难或损失或悲剧或不正义或恐怖做出回应。在剧场中，我们也能够用情感对悲剧做出有力的和深刻的回应，虽然这些情感本身是舞台上发生的事情的一种类似物，但是我们并不觉得拥有它们（的确）是不愉快的。

但是，在剧场中对悲剧做出的回应与我们对生活的悲剧做出的回应是不同的。与剧场中的悲痛不同，生活中的悲痛给人以不愉快的感觉，而且在体验到的感觉方面，在这些体验的现象学方面，真的存在着差别，而这些差别不单纯是由背景的差别造成的。（在剧场里面，我们大体上知道这种体验将在什么时候结束，我们的任何行为都不会

改变任何事情，我们也知道我们是安全的。在看恐怖电影时，当体验实际上变得不愉快的时候，人们可以遮住自己的眼睛或者离开。）当生活中的某些事实或事件使我们感到不快的时候，这不仅是因为缺少幸福（在其任何一种意义上），而且还因为目前的情感带有它自己的伴随感觉：悲痛，无聊，郁闷。当我们用情感对我们给予消极评价的事实做出回应的时候，没有感受到这些感觉岂不更好？也许，这些感觉就是我们一般情感能力之整体的一个组成部分。然而，如果我们可以把这个整体的各个部分分开，在对得到积极评价的事实做出回应时感到幸福，而且像在剧场中那样在对得到消极评价的事实做出回应时感到某种强烈的情感——而不仅仅是不快，那么岂不更好？第三现实原则是否能够通过剧场观众所拥有的这类体验——有力的、动人的甚至悲痛的然而不是不快的（或许是让人心烦意乱的？）——而得到满足？或者这不过是对现实的另外一种超脱，而这种超脱需要用其他的现实原则来加以解释？不快必然是对某些消极事实的一种恰当回应吗？

对于体验之可欲的可感性质，快乐是一个过于贫乏的词，除非我们把快乐的技术性用法牢记在心：它不是指任何单一的性质，而是指在某种程度上因其自身而被欲求的无论什么可感性质。这样问题就变成了罗列那些因其自身而应该被欲求的体验之性质。情感和体验可以是丰富的、有变化的、深厚的、强烈的、有细微差别的、复杂的、崇高的、令人振奋的、有力的、真诚的、亲密的、难忘的、充分的、向上的，如此等等。情感的体验也有很多可欲的维度；希望拥有强烈的积极情感（它们是适当的）就是这种希望的一种简略说法，即希望拥有一种包含了其全部内容的情感生活。

我们想爱某些人，从而想成为把自己的福祉与他们的福祉连在一起的人。当他们处于糟糕的状况的时候，仅仅对我们自己做出一种不带情感的消极评价（即认为自己也处于同样糟糕的状况），这是不够的。如果这样，那么我们以什么方式处于糟糕的状况？我们是否可以

简单地说，我们之所以处于这种糟糕的状态，就是因为他们处于糟糕的状态？那种做法看起来是不合适的。因此，当他们处于糟糕的状态时，我们所感觉到的不快情感是造成我们处境糟糕的东西；它构成了我们处境糟糕的方式，并且把我们的福祉与他们的福祉直接联系在一起。

这解释了为什么不快有时候是对某些处境的一种必然回应，而这种处境涉及我们所爱的人们，但是它无法解释为什么我们需要也对我们自己的处境感到不快。例如，当父亲或母亲去世的时候，或者当一项计划失败的时候，我们之所以处在糟糕的状态，不正是因为现在我们的父亲或母亲不在了或者这项计划不再进行了吗？我们不需要任何其他的情感使我们感到更糟糕——我们因为这一事实已经处于糟糕的状态了。（这个事实是否能够使我们的福祉与父母失去他们自己的生命联系在一起？）如果这样，那么为什么我们想成为对我们自己的处境感到不快的人——此时由其他的强烈情感把我们有效地联系在一起，难道这不是更可取的吗？

轮到你自己的时候，在面对你自己的苦难时，你可能会努力克服困难以达到一种剧场观众的态度，这时自己的情感被深刻地感觉到了，但是没有感觉到痛苦。（我们已经看到，对于所爱的人们，我们不会是这样。对于他们，我们不仅仅是以这样那样的方式产生深刻的感觉，而且当他们痛苦的时候，我们也会感到痛苦；如果不是这样，就不是以爱的纽带与他们联系在一起。）虽然这些深刻的感觉不会使人完全超脱于相关的事件，但是它们会使人成为旁观者。也许，正是你对某些事件的不快的（或快乐的）感觉使这些事件成为你的生活的一部分，或者是使你觉得它们是你的生活的一部分。这样问题就变成：为什么我们想要过我们自己的生活，而不是成为它们（的组成部分）的旁观者？为什么我们想要成为拥有我们自己完整人生的人？也许，实际的不快或幸福是使我们的人生变得严肃的东西——不仅仅是玩笑或游戏。如果这样，那么我们为什么希望我们的人生是严肃的？

部分答案存在于我们也有可能受益于强烈的悲痛甚或悲剧的方式之中。这样的体验给我们打上了鲜明的烙印，它们使我们得到了深化。如果这样，那么为什么我一直把强调的重点放在积极的情感上面，而不是简单地放在任何种类的强烈情感上面？在消极的事情中发现积极的东西，这通常都发生在事后。真的，我们不会——即使我们能够——改变消极过去中的一切，这种消极的过去塑造了我们并且深化了我们，使我们成为现在这副样子（虽然这不是说，我们不会改变它的任何部分）；然而，我们中间很少有人去寻找更多的消极东西，以便继续得到深化。因此，强烈的消极情感之所以是有价值的，不是因为它们的消极性，而只是因为它们在我们身上所造就的东西；我们没有选择它们。

---

[1] 本章的英文标题为Focus，该词在本章中有时作为名词使用，更多的时候作为动词使用，其含义为焦点、聚焦、关注、集中等，因此在不同的语境中会有不同的译法。——译者

[2] 我们当前关注什么，这受我们现在的生活状态所影响，然而随着时间的推移，一个人又受他或她持续关注什么所影响。因此，你的职业要求你对什么东西敏感，以及它在法律上或事实上忽视什么，这是非常重要的，因为它的敏感或不敏感的方式——除非做出持续的努力以抵消它——会最终变成你自己的。

[3] 关于各种各样的神经症人格的描述，见David Shapiro，*Neurotic Styles*（New York：Basic Books，1965）。

[4] 下面这些东西属于费力不讨好的：可感性质的积极程度与评价所使用的价值尺度是成比例的；然而，比例的系数，即评价尺度与之相乘以产生可感性质的常数，是因人而异的，是因情绪的不同而不同的。对于消极情感使用与积极情感不同的相乘系数，这是正当的吗？

第十二章 活得更真实

我们并不是空桶，等着用幸福或快乐来充填。自我的本性和性格也很重要，甚至更为重要。人们容易陷入自我的“目的—状态”观念，而这种观念为它界定了所要达到和维持的一些特殊条件。无论如何，自我的构成和结构，以及它改变自己的方式，都是非常重要的。而且这不仅仅是因为，达到那种目的结果是重要的。正如一个国家在某种意义上是由其宪法的变化过程构成的，其中包括修正宪法的方式，同样，自我在某种意义上也是由它的变化过程构成的。自我不是简单地经历这些过程，它塑造和选择它们，它启动和管控它们。自我的价值部分地存在于它改造自己的能力之中并因此（在某种相当大的程度上）具有自我—创造的能力，也部分存在于它自己的过程的特殊构造之中。我认为，在某种程度上把自己认作非静态的自我变化主体，认作改造过程的所在，这对于自我是有益的。这些过程有可能后来被其他的过程所取代。在最高的层面，或许会存在某些永恒的变化过程，然而这些过程某一天也许会适用于它们自己，从而经历自我变化。

因为我们的人生是在时间中延续的，所以我们可以进行试验，尝试选择或修改它们。我们也可以强烈地追求某些品质，而无须永远地放弃其他品质；它们有待于其他的时间来追求。这样，我们的目标就可以是拥有一个发展的自我，一个随着时间的推移包括和整合最重要品质的自我。这可以解释为什么某些任务和品质在某种年纪或某些阶段是最合适的。在时间的推移过程中有许多任务是合适的，当其中一些被放在其他的前面（或后面）的时候，它们会完成得更好或更容易；某些顺序也可能比其他顺序更容易。[1]

在某些时候，人们感觉自己更真实。停一下，现在提出并回答这个问题：什么时候你感觉自己最真实？（停一下，现在实际地思考它

一下。你的回答是什么？）

可能有人会认为这个问题是混淆不清的。在一个人存在的全部时间中，他始终都是存在的，从而也必定始终是真实（real）的。尽管我们目前还不能陈述所涉及的是什么样的真实性（reality）观念，[2] 但是我们看来确实可以区分不同等级的真实性。

首先，让我们考虑一下文学中的人物。某些文学中的人物比其他人物是更真实的。让我们想一想哈姆雷特、夏洛克·福尔摩斯、李尔王、安提戈涅、堂吉诃德、拉斯科尼科夫。他们中的任何一个实际上都不存在，但是他们看起来比我们知道确实存在的某些人更为真实。不是这样的：这些文学人物之所以是真实的，是因为他们"在生活中是真的"，他们是我们相信有可能碰到的人。这些人物的真实性存在于他们的生动之中，存在于他们的细节的鲜活之中，存在于他们为了某种目标而采取的行动或遭受的折磨的整个方式之中。即使当他们自己关注的焦点不是完全清楚的时候，他们也致力于聚焦的过程或者在清晰的焦点中被展示（就像福楼拜展示包法利夫人那样）。这些人物是"比生活更真实的"，得到了更鲜明的刻画，很少带有不合适的无关细节。在他们所展示的性格特征中，他们是心理世界所关注的中心。这样的文学人物变成了习语、典型、楷模、缩影。他们的真实性经过了高度的浓缩。

某些特征使某些文学人物比其他人物更真实，使他们成为典型的焦点，这些特征在文学领域之外也适用。艺术作品，绘画或音乐或诗歌，通常看起来是高度真实的；在由模糊不清的对象构成的平常背景中，这些得到鲜明刻画的特征使他们分外醒目。在更紧凑和更连贯的结构式样中，或者至少是更鲜明和更有趣的结构式样中，它们构成了一个更完整的整体。艺术作品或自然风景的美，其排列组合的动态平衡，使它比我们通常碰到的杂乱无章更生动、更真实。或许，这是因为美的东西看起来就是它们实际所是的那样，它们展示了自己的完美。或许，这是因为基于它们本身的优点，它们更长时间地吸引和回

报了我们的注意力。无论是哪种情况，它们都是在更鲜明的平衡和焦点中被知觉的，它们也是更生动地被知觉的。除了美之外的其他特征，诸如强度、力量和深度，也造成了知觉的生动性。在我看来，艺术家所努力做的事情就是以这样那样的方式来创造出更真实的对象。

数学家们也描述对象和结构，在这些对象和结构中，各种鲜明的特征联结在一个密集布置的网络之中，而这个网络是由集合的可能性、关系和含义构成的。“数学实体存在吗？”——这个问题是数学哲学家提出来的——这种追问并没有捕捉到它们生动的实在的独特性。古希腊人肯定是被这样的对象和复杂的样式迷住了，他们对此给予了如此多明确的和鲜明的展示，即使是对于不可公约的“无理”数。据说柏拉图主张“形式”——在他的理论中是最真实的实体——就是（像）数。数学领域，一个生动的领域，吸引了我们的注意力，因为它是如此真实。

正如某些文学人物是更真实的那样，某些人也是这样。苏格拉底、释迦牟尼、摩西（Moses）、甘地、耶稣——这些人通过他们更大的真实性俘获了我们的想象力和注意力。他们是更生动的、更浓缩的、更被关注、更被传诵、更为统一、更具有心灵之美的。与我们相比，他们是更真实的。[3]

无论如何，我们也在某些时候比其他时候是更真实的，在某些方面比其他方面是更真实的。人们通常说，当他们在工作时注意力高度集中，有效地运用其技巧和能力，此时他们感觉自己是最真实的；当他们感觉自己最有创造力的时候，他们感觉自己是最真实的。一些人说在性兴奋时他们是最真实的，一些人说在他们机敏和学习新东西时是最真实的。当我们的精力和注意力集中的时候，当我们是机敏的、完全发挥自己功能、利用自己（有价值的）力量的时候，我们是更真实的。注意力的高度集中使我们看到更清晰的焦点。

请考虑第二个问题：什么时候你最能感觉到自己？（这不同于这个问题：什么时候你更感觉到一种自我。也不同于这个问题：什么时

候你最能感觉到自己活着。）这个问题的答案与第一个问题——什么时候你感觉自己最真实——的答案不完全一样。当人们与通常并不明显出现在自己意识中的那些部分"发生联系"的时候，当处于不同寻常的情感之中的时候，当把这些东西与自己那些更熟悉的部分整合进一种更密切的关系的时候，他们最能感觉到自己。在森林里漫步思考，凝视海洋，沉思，与朋友亲切交谈，在这些时候，自我的深层部分被带到意识之中，并且与其他部分整合为一体，从而产生出一种更平静的自我，一种更充实的自我感。

先前分离的部分现在得到了统一，这种统一（的意识）的增长能够使人在行动中带有更大的力量，具有范围更广的关注焦点，从而感觉自己更真实。

实在的领域，超过某种程度而具有实在的东西，与存在的东西不是一回事。虽然文学人物并不存在，但是他们可以是更实在的；存在的东西可能只具有最低程度的实在性，而这种最低的实在性对于其存在是必要的。把实在的底线定位在存在，这看来是合适的；比存在的东西具有更少的生动性而且更不被关注的任何东西都不能被算作实在的。然而，实在有等级之分，在这里特别令我们感兴趣的实在位于这种最低的底线之上。

按照这种观点，实在具有很多方面；存在着各种各样的维度，而它们共同构成了更高等级的实在。在其中一种维度上具有一种更高的位置或分数（在其他相关维度上保持不变）就会拥有一种更高等级的实在。这些其他的维度可能同焦点的清晰和组织的活力有关，但也不限于这些。我们在讨论艺术作品时曾谈到了美；某种事物越美，它就拥有越多的实在。在我看来，实在的另外一个维度是（更大的）价值。某种事物的内在价值越大，它就拥有越大的实在。更大的深度能够带来更大的实在，更高程度的完美和更丰富的可表达性也能够如此。我们在后面将探讨它们和其他的维度，以及它们结合而成的结构。

我想说，你就是你的实在。我们的认同就是由这些特征、方面和行为构成的，它们不仅存在，而且也是更实在的（真实的）。一个特征具有更大的实在，它在我们的认同中就具有更大的分量。在某种程度上，我们的实在存在于我们追求和坚守的价值之中，存在于我们体现价值的生动、强度和完整性之中。无论如何，我们的价值本身——甚至我们的价值[4]——不是我们实在的全部。一般而言，实在的观念也包括价值以外的其他维度。在"我们是由我们的实在构成的"这种说法中，我是指，自我的实质是它设法达到的实在。一种永生不朽的观点可以是这样的：我们死后仍能存活下来的东西就是实在，是我们设法达到的无论什么实在。

现在我们可以来表述第四现实原则了；它的建议是，活得更真实。最能够体现这一点的人物，如苏格拉底、释迦牟尼、摩西、耶稣和甘地，都拥有最大的和最长远的影响，而这种影响（在很大程度上）来自他们具有的更大真实性。但是，并非第四现实原则的每一次应用都会像上面所说的那样声名远播：从事于探索、回应和创造的行动也是活得更真实的方式；拥有强烈的积极情感和密切的纽带也是如此。我们在这里应该注意到，第二现实原则与第四现实原则之间的冲突存在着理论上的可能性。通过在某种程度上切断与外部实在的联系而成为更真实的自我，以及某些具有妄想症的人——比如说他们认为自己就是拿破仑——试图通过模仿某个真实的人来达到对他们开放的最大真实性，即使会以失去与现实的联系为代价，这是可能的吗？[5]

说某些人比其他人活得更真实，或者变得更真实，这看起来是令人反感的精英主义。但是，这种说法难道不是来自一个人的这种判断，即她自己能够变得比以前更真实？如果她以那种方式变得更真实，那么她是不是变得比其他人更真实，而这些人现在就像她过去一样？无论如何，这种变化严格说来不是必然的。拥有一种使一个人可以进行比较的智力构造——她能够在某一方面比其他方面更真实——而无需在人们之间进行任何实在程度的比较，这是可能的。（一些经

济学家的理论提出了类似的构造，这种构造能够进行功利的人内的［intrapersonal］比较，而无需进行人际的［interpersonal］比较。）这种处境是可以得到的，因为在进行比较时，只涉及一个人的两种不同生活方式，而所有其他的因素——其中包括对人类来说任何难以理解的东西——都假定为保持不变，因此它们是相等的并且因此被抵消了。然而，这种假定不能在人们之间做出，因为人们可能以未知的或不明显的或不可比较的方式在实在方面相互不同。（甚至这个原则本身看起来也假定了人们在相关的实在方面存在某些差别，而无论我们是否能够指出这些差别存在于那些方面。）因此，可以设想，实在方面的差别可以是人内的，用来当作每个人生活内部的一种指导或目标或标准，但是它们不存在人们之间。我的大部分反思都会维持在这种更狭义观点不变；但是我也会采取更广义的人际的理解。不承认诸如苏格拉底、释迦牟尼、耶稣、甘地和爱因斯坦这样的人物具有更大的实在性，这给人以不正直的感觉。而且，在自觉地尊重这种更大的实在性时，我们能够拥有这种认识的快乐：至少，我们还有一点识别能力。

我已经把第四现实原则表述为，它建议我们活得更真实；然而，它并不要求使人们的实在性最大化，甚至也不要求增加它。也许，某些人已经活得足够真实了。追求什么水平，什么算作足够真实，这是我们每个人都必须决定的另外一个问题。[6]

无论在什么情况下，环境都可能会影响我们的前景以及为达到某种实在水平所需要的可得到的途径。认为无论什么东西是最重要的，它都不能被外部社会环境所影响，这种想法很好，但是否认环境以最重要的方式影响人们的前景，这丝毫无助于减少社会不平等的严重性。这不意味着阶级地位或收入或家庭出身一定成为不可改变的限制——苦难能够锻炼人，尊严可以体现在战胜艰难困苦的过程中，以及巨大的财富有可能对变得真实构成一种巨大的障碍——但是这些东西会影响人们能够得到的机会，并且使某些人在最好的情况下也会过早

地为生活而拼命挣扎。这样，我们就可能受到诱惑，转向另外一个尺度：不是某个人的实在程度，而是他在其特殊环境下有可能达到的最大的实在程度。用这种百分比尺度来衡量人们做得如何，所有人都有了一个平等的起点。但是，把这用作最重要的尺度，这会否认社会阶级能够造成多么深刻的代价。（也是出于这个理由，这样的说法是不合适的：在涉及其他人的时候，我们只应该考虑他们拥有的实在程度。有时候，我们必须努力增加实在的程度；有时候，我们则必须改变限制它的特殊条件或社会结构。）

既然自我的实在可以随着时间的推移而发生变化，那么就存在这样一个问题，即如何评价它的总体实在。假设我们能够用图表的方式来表达自我在每个时期的实在程度——就像此前我们设想的贯穿整个人生的幸福图表。哪个时期是最真实的自我？我们应该努力追求度过人生的哪种时间模式？是不是在其人生实在图表中带有最高峰值的那种模式，即使它维持最高等级的时间非常短暂？或者是在其成年期间带有最大的实在总量的模式，而这种总量是按照曲线以下的面积衡量的？（或者，考虑到不同的人生长度，它是带有最大的平均实在的模式？）或者，我们应该寻求一种坡度向上的实在曲线，即使以总分的某些减少为代价？

我认为，在时间推移过程中的自我的实在，是它在大多数时候能够一直维持的实在之最大部分。我们可以给这点以更清晰的说明。在我们所设想的位于时间过程中的自我的实在之图表上，画一条水平线（平行于X轴线，即时间轴线），然后考虑这条水平线以下的所有地方以及只是位于实在曲线下面（或相等的）的那些地方。我们可以在不同的高度设置各种不同的水平线。现在让我们考虑水平线A，对于给定的曲线，这种高度的水平线产生出了最大的面积，而这个面积是由它在该曲线下面的部分界定而成的。（在图1中，这个面积就是涂成阴影的部分。）把这个最大的面积称为该曲线的首要部分（primary bulk）。这个首要部分构成了我们选择的标准。对于两个不同人生时

期（或者时间过程中的自我）的两条实在曲线，让我们这样加以规定：带有最大首要部分的曲线被算作带有最大总体实在的曲线。（当且仅当两条曲线的首要部分是相等的时候，我们可以看它们的第二部分；这个部分是由第二条水平线确定的——它必须位于第一条水平线之上——在扣除了首要部分中所重叠在一起的面积之后，第二条水平线产生出了最大的面积，而这个最大面积位于它与实在曲线两者的下面。重复这个过程——第三部分，等等——的限制是该曲线下面的总面积。）自我的实在就是它在大多数时候一直维持的实在之最大部分。

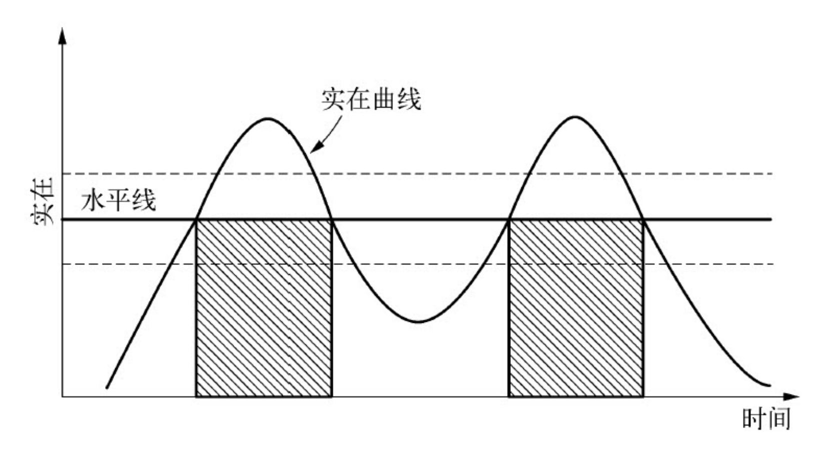


图1. 时间过程中自我的实在。阴影部分是该曲线的首要

部分——自我能够一直维持的实在之最大部分。

}#ts}这种首要部分的标准是一种有吸引力的标准（与其他候选者相比较）。无论如何，当我们做出选择的时候，关于我们未来的实在总体的问题不会明显地产生出来，因为在包含着不同的未来实在状态的各种选项中做出一种特殊的选择，这在很大程度上会影响人们现在的实在等级。此外，关于人们在某一特殊时刻的实在等级的任何观念也都必须仔细考虑到他过去和未来所持续的时间，否则就会冒缺乏一致性的风险。[7]

顺便讲一下，我们现在能够理解为什么人们在有名人在场的情况下通常会感到兴奋不已。杂志、电视和电影让我们注意到很多面孔。

对我们来说，这些人看起来是不是更真实和更生动？公众注意的聚光灯是否提升了他们的实在？使人们感到兴奋的东西不仅是接近名人，而且是被名人所注意，是进入他或她的视野。这就好像，由于他们是引起如此之多公众注意的人物，所以当他们注意到我们的时候，所有的注意在那个片刻就转到了我们身上，反射在我们身上。无论这一时刻如何短暂，我们舒服地沐浴在他们得到的公众注意之中，而且感到我们的实在得到了提升。一般公众渴望提升自己的实在，即使所得到的是最空洞的闪光一现，他们也不会说"皇帝没有穿衣服"。但是，为什么没人喊衣服里面根本没有皇帝？或许公众追求的就是这种没有实质的实在？或许他们是为通过用自己的注意力从虚无（ex nihilo）中创造实在而兴奋不已？

"实在"是最基本的评价范畴吗？或者是否还有其他更基本的范畴被用来理解它和评价它？在我看来，最基本的范畴就是实在。[8]这个范畴具有各种各样的次维度。沿着这些维度（所有其他事情是相等的），一种更高的位置使某种事物成为更实在的。现在让我们考虑更实在的是不是更有价值的问题。作为实在的构成维度之一，成为更有价值的，是成为更实在的一种方式。然而，不能由此推出，当某种事情是更实在的时候，它也是更有价值的。它可能拥有其更高的实在等级，因为它在实在的其他维度上——而非价值的维度——占有更高的位置。价值是一种特殊的维度，虽然具有很大的包容性，但是它并不把所有的好东西都包括在内。只寻求价值，这就像在艺术品中只寻求美，而不关心其他任何东西，如表现力、深刻的洞察力、给人的惊喜、能量或才智。

实在是包含了价值、美、生动、焦点、统一性的一般观念。说这些东西中的任何一种——例如美——产生出了更大的实在，这不仅仅是重复地说，更多的美产生了更多的美。存在一种一般的实在观念，它把美纳入自己的一个方面；把美看作成为更实在的一种方式，这是把它置于这种一般观念的模式之内，与其他的方面并列在一起，以共

同表达实在。但是，为什么把所有这些维度都看作一个东西的各个方面而不是直接把它们看作各自分离的？把它们一起当作维度组合在一种更广的观念下面并且把它称为实在，这不是武断吗？然而，这些维度并不是一份毫无关联的名单。正如我们将会看到的那样，它们交织在一种交叉关联的复杂结构之中，这种结构使它们结合在一起成为一个家族，成为一种更广观念的各个维度方面。

但是，我们是否能够真正地区分开实在与现实？只有当某种东西是存在的，只有当它是现实的，它才能是更真实的？尽管我们受到提出这种反对意见的诱惑，但是实在确实适合按照等级来谈论。虽然一个事物并不比另外一个（也存在的）事物具有更多的存在，而且也不比另外一个具有更多的现实，但是，一个事物却能够比另外一个更真实。我们谈论某个人作为“一个真实的朋友”，不仅仅是因为它与虚假的朋友形成对照，而且也因为还存在朋友的中间情况，即他们还不足以成为真实的朋友。我们也谈论某个人是真实的球手、真实的诗人、真实的人，在每一种场合，真实的这个词都被用作一种分级的观念，它比较并且承认等级的存在。

柏拉图的“形式”理论规定实在具有不同的等级，“形式”比起那些特殊的存在物是更真实的，而那些特殊的存在物不过是“形式”例证和分殊。柏拉图的理论涉及彼此不同的各种实在领域——正如人们喜欢说的那样，“形式”存在于“柏拉图的天堂”之中。而我们在这里得出的观点只涉及一个领域，在这个领域中，事情可能因其实在的程度不同而存在差别。宗教观点有时候也谈到上帝比我们“更真实”，以及神秘主义者说他们的体验比日常经验更真实——具有某些更真实的东西而且它们本身也是更真实的。神秘主义者给予其体验这样的信任，并且主张它是如此具有价值，其理由就是它是（或者看起来是）如此真实。我在这里的观点，与其说是认可这些特殊的主张，不如说是指出，实在（的观念）确实适合于以这种方式按照等级或层面来加以构

造，以及它适于用来给事物分级或排列顺序，给它们以比较性的评价。

即使这种实在观念还不是完全准确的，我们也应该对它保持耐心，而不要过早地把它打发掉。思想史中有很多观念，花了几个世纪来澄清、磨砺甚或消除矛盾，从而成为具有毋庸置疑的重要性和丰富内涵的观念，就像数学中的极限和证明的观念。这种实在观念看起来跨越了事实/价值的鸿沟或者描述的/规范的鸿沟，而这件事情看起来是相当棘手的。然而这种跨越也是一种优势。因为如果不通过某种在两方面都拥有坚固基础的基本观念，某种表明根本就不存在任何鸿沟的观念，某种在鸿沟层面底下存在和发挥功能的观念，我们如何能够希望跨越这些鸿沟？而且，实在观念肯定是基本的；它在其事实的一面看来也能够是基本的——从而产生出把实在等同于现实和存在的诱惑，然而它也有一种评价的和分级的作用；更真实的东西在某种意义上也是更好的东西。因此，这种实在观念为事实/价值问题提供了某种进步的希望，否则这个问题是难以解决的。这样，过早地打发掉这个观念，或者提前规定它以使其落入这条鸿沟的某一边，这是愚蠢的。

然而，对于把更大的实在当作所欲求和追求的目的，我有些担心，因为有什么东西能够保证这种实在是某种积极的东西？积极的东西也是实在的另外一个维度，是许多其他方面中的一个方面，以致增加了的实在通常包含有一种朝向积极的东西的转向，但也不总是这种情况吧？伊阿古不是真实的吗？[9]希特勒不是真实的吗？如果这样，我如何能够排除通往消极的道路？

就我们自己的情况来说，至少，我们并不希望只是增加我们自己实在的数量，我们也希望实在按照某个方向生长，变得更高或更深。（高与深不是对立的两极；深的反面是浅，高的反面是低。）我们希望我们自己的实在变得更高或更深，或者在任何情况下，我们希望更大实在的到来不以高度或深度方面的任何损失为代价。

理想（ideal）就是想象某种更高的东西，而且，拥有一种理想，就是追求它，把我们提升得更高。我们希望拥有理想——至少是某些理想——而不仅仅是拥有欲望和目标；我们希望展望某种更高的东西，并且去追求它。有什么东西之于深度就像理想之于高度那样，而关于它的想象能够使我们得到深化？这就是理解（understanding）。真实地理解某种东西就是在它的深度方面了解它；理解也使我们变得更深刻。当情感与某种深层事物相关联并且从我们内心深处喷发出来的时候，它们也能够深化我们。希望我们的实在沿着高度和深度的方向生长，就是希望我们的人生被打上理想、理解和深刻情感的标记，既由它们来支配，也追求它们。

这种关于高度和深度的谈论是否只是一种以误导方式推论出来的空间隐喻？它的特殊的评价反映是否只是某种其他情境的一种转换？[10]喜马拉雅山是如此令人振奋，它们（即使在照片中）是如此向上——正如我们所说的那样，但是我认为，仅仅把这种向上看作童年处境的一种外推，或者出于相同的理由我们把某些音符称为比其他音符更高，这是没有道理的。高度和深度是具有评价潜力的独立维度。（对这两个观念的充分阐述将解释，为什么我们会谈论深刻的或深厚的理解、精神的崇高和高尚的理想等。）人们珍视的最伟大事情在相当大的程度上涉及高度和深度：心醉神迷的冥想，宗教的体验，恢宏的音乐，排山倒海般的爱情。这是不是我们最想得到的东西：把我们最深层的部分与所存在的最高层面的事物联系在一起？

朝向高度和深度将会排除沿着罪恶方向增加实在，这是有道理的；某个人能够是深度邪恶的，也就是说，是如此彻底地邪恶，但是，处于邪恶的状态不会增加他的深度。然而，为什么高度和深度本身应该是如此重要，以致为我们的更大实在指明了方向，这迄今为止仍是不清楚的。支撑这些方向的东西是什么？什么东西存在于它们的界限上？我们后面将回到这些问题上来。

---

[1] 在人生的后期，经过童年和青少年以后，人们说时间过得太快了。我们是不是按照我们的人生迄今为止已经走完的部分来评估时间间隔？既然任何固定的间隔——比如说一年或五年——会成为人生中一个日益更短的部分，所以当我们变老的时候，时间就会越飞越快。成年人的主观时间感觉的扭曲在原则上会产生出奇妙的后果。让我们假设，半分钟能够被主观地体验为正常的一分钟的长度，而且这种现象在后面的时间间隔中不断地加倍，以致下一个四分之一分钟感觉像正常的一分钟，下一个八分之一分钟也像正常的一分钟，下一个十六分之一也是如此，等等。在客观时间的一分钟结束的时候，会有一种递减的时间间隔的无限系列，1/2，1/4，1/8，1/16，1/32，等等，在主观的时间体验中，它们中的每一个都似乎有一分钟长。这样，主观时间的无限总和看起来就像一种主观的永恒。如果人们在下一分钟恢复了通常的时间感，那么看起来似乎主观的无限绵延的体验就在后面。与它——我们可以称它为芝诺（Zeno）的永恒——相似的东西是不是一种顿悟的模式或者一种濒死体验的模式？如果我们的意识能在生物死亡后继续存活（只是）一分钟，然而这一分钟的主观感觉就像永恒，那么这是否会构成一种令人满意的永生形式？

[2] reality这个词有实在、实在性、真实性、现实等意思，在本书中这个词一般情况下都被翻译为“实在”，有时也译为“真实性”、“实在性”或“现实”。real这个词是形容词，有实在的、真实的等意思，在本章中一般被翻译为“真实的”，也有一些场合被译为“实在的”。——译者

[3] 有些人的人生给予一再发生的人类现象以新的含义——例如耶稣使受难有了新的含义——通过这种方式，它们体现了和改变了受难。由于受难在那个时候所发生的情况以及所意味的东西，所以从那时起，当我们受难的时候，它就意味着不同的东西，我们现在变得与那时的情况发生了联系。同样，文学作品也给予我们遇到的事情以额外的深度和意义。我们可能遇见某个人，认为他是陀思妥耶夫斯基书中的人物；我们现在可能参照陀思妥耶夫斯基书中人物的整个画面来看他——这些人物具有不太稳定的强烈情感——正如我们参照耶稣生活的画面来看待受难一样。这些含义耸立在我们经历的生活面前，并且丰富了它。

[4] 在英文中，第一个价值是复数形式的，是指人拥有的各种各样的价值，第二个价值是单数形式的，是指人本身具有的价值。——译者

[5] 不像马斯洛（Abraham Maslow）的自我—实现原则，第四现实原则并不假设有某种特殊的自我或某种特殊的才能或命运潜伏在里面等待着被实现，从而决定什么东西会被算作自我—实现。

[6] 在任何情况下，我们都需要认识到我们的局限性，认识到我们的特殊局限性和一般人类本性的局限性。我们不是完美的，也不需要是完美的；至善主义不过是

一种多余的缺点。从其他星系具有极大能力的人们来看，我们所有人达到的绝对水平看起来不是微不足道的吗？

[7] 在自我的实在问题上，这种有吸引力的首要部分标准或许不是如此必要，然而它也能有效地应用于具有相似结构的其他问题。例如，亚里士多德曾问到，我们是应该以某种全面的方式来发展我们所有可欲的能力，还是应该集中把我们的最高能力发展到极致。假设我们能够参照某种客观价值尺度来衡量每一种能力的发展，那么一种回答可以是这样的：在任何一种方向上去发展，只要它能够最大化我们总体能力的首要部分。究竟是全面发展还是最大程度上集中于一种能力，这取决于每个人及其能力的特殊事实。

[8] 实在是一个包容范围如此之广的范畴，它包含了很多其他的范畴作为次维度，而什么样的更一般的范畴能够被用来理解它，这是不清楚的。我们可能追问：为什么我们要关心实在？但是，关心某种东西，追求它，试图实现它，它们本身就是增长了的生动、强度和焦点的状态——也就是说，它们是增长了的实在的状态。如果实在不是重要的，那么为什么我们劳神费心地追问你应该关心什么？（这个时髦的问题没有正确的答案；我后面将回到这个话题上来。）

[9] 伊阿古（Iago）是莎士比亚的剧作《奥赛罗》中的人物，是一个阴险的、诡计多端的人。——译者。

[10] 史华兹（Barry Schwartz）推测（见*Vertical Classification*，Chicago：University of Chicago Press，1981），在所有文化中，"更上面的"和"更高的"都应用于更好和更有权力的人——上层阶级，座位比其臣民更高的国王，比下属在更高楼层拥有办公室的公司总裁等——因为所有地方的儿童都确实是往上看成年人，以得到信息和救助，而且，对于婴儿或儿童的帮助通常是与被举起来联系在一起的。

第十三章 无我

发展过程能够使自我变得更真实和更完整，密切的纽带改变了自我的边界和形态，而且——正如我们后面将会看到的那样——顿悟能够被看作在其本性和与实在的关系方面对自我的根本改变。然而，按照佛教的观点，自我根本就不存在！对于这种“无我学说”，佛教徒们提供了两种支持，一种是论证的支持，另外一种是禅修观察的支持。他们的论证具有一些力量，但只是相对于这种关于自我的观点——自我作为一种不变的部件或者一种灵魂-小球（soul-pellet），而不是相对于这种关于自我的观点——自我作为心理品质、计划和身体特征的统一，这种统一是正在进行的、变化的和进化的，自我的认同维持在进行中的整体层面上，而不是通过某些从未变化的部分来维持的。（在我的著作《哲学解释》的第一章，我展示了这种类型的一种理论，即最近的连续体理论。）即使在开始时有这样的灵魂-小球，但是当事物增加了和变化了以后，它就变成了该自我的一个部件，存在于其他的部件之中；它不会只因为其自身没有变化而仍然是支配性的。即使一颗珍珠据以形成的沙粒是唯一其分子保持绝对不变的部分，但是它在这颗珍珠的连续同一性中不再是最重要的因素。

注意到这点仍然是一种解放思想的洞见：自我无须像装配式玩具（Tinkertoy）那样组装起来，其所有部分都直接连在一个中心部件上面——即使最早的部分确实是这样连接的——而且任何部件都不需要保持不变。最能说明目前城市结构的观点不需要去看与原始中心城区相关的所有部分，而城市据以生长的这个中心现在可能已经完全不重要了。更重要的东西是目前城市各部分之间的关系，而且当前的地理中心和枢纽可能不在原来的地方了。同样，人的心理也不需要这样组织：把所有品质与一种核心性格特征直接联系在一起。一个人可能是

严肃的，但不是其所有部分都是严肃的或接近于严肃的。无论如何，这种关于在整体层面组成自我的可能性的更为宽泛的观点，与否认自我存在的观点，两者不是一回事。

对无我观点的可观察的支持植根于佛教徒的禅修之中。然而，观察也是由这种学说本身引导的——禅修的各个部分相应地依赖于关于这种学说的各个片段的冥想之中，因此，所得到的观察报告在某种程度上本身就是所持理论的产物，从而在某种程度上被污染了。这不意味着这些支持理论的观察是完全无效的，因为即使当一个人带着理论的探照灯来观察的时候，也无法保证在发现同理论一致的数据方面一定能够成功；因此，这样的观察完全能够构成某种支持。

更重要的是，人们不能简单地假定，事物就是他们观察到的那种样子，即使这种观察是仔细的和训练有素的。这种假定本身是理论的一部分，而不是观察的一部分。例如，佛教禅修的信徒报告说，在观察外部世界时是忽隐忽现的和存在间隙的——所有东西都以非连续的方式存在。对于这种观察的解释是什么？也许事物是非连续性的，这或者是因为事物的本性或者是因为时间的本性，从而它们不像我们所想的那样真实，也不像假如它们是连续的情况下那样真实。但是，另外一种更可能的解释是，事物实际上是连续的，然而我们的知觉机制和内省机制只涉及可观察到的差别并且强加给它们以非连续性。

让我们对比一下电影胶片的情况，它是以一帧一帧的方式记录影像的。所拍摄的东西，电影的主体，（让我们假定）以连续的方式存在。它表现在胶片中则是非连续的，以分离的一帧一帧的方式，但是当电影放映时，我们日常的感觉方式则把电影看作是描述了连续的运动和连续的存在。我们的知觉不够敏锐，无法察觉出胶片之间的间隙。然而，让我们假设，某个人训练自己，以能够注意到胶片之间的间隙。如果他在此基础上得出结论说，胶片所拍摄的对象只是以间歇的方式存在，或者说实在真的是灰色的，就像他在银幕上设法观察到的“胶片之间”的投影一样，那么这对他来说就是一个错误。电影制作

者了解我们把非连续的东西当作连续的东西加以感觉的这种心理现象，因此他们能够在电影中以非连续的和间隙的方式来表达连续的外部事物，并且确信，当我们看电影的时候，我们会把所有东西都感觉为连续的。如果有某种更为昂贵的电影制作过程，其对象以连续的方式来表现，它也不会有足够的力量让电影制作者使用它，如果它对观众的体验和信念不会造成任何差别的话。[1]

同样，我们可以设想，进化的过程就有这种足够的力量。它们给了我们一种敏锐水平有限的直觉以及一种表现外部对象的非连续的心理机制，但是这两者结合在一起就给了我们关于外部对象的连续体验，而这些外部对象事实上的确是以连续方式存在的。这个过程中间的非连续片段没有被注意到。现在，训练自己以在心理表象中注意到这些非连续性——也许佛教禅修确实以这种方式使知觉变得敏锐了，这不过是一种纯粹的癖好，但是，要从这里推论出外部事物真的是非连续的，或者不如它们看起来那样真实，那么这种推论是无效的。在最好的情况下，佛教的禅修观察方式能够揭示的东西是关于我们的直觉表象如何运作的事实，而不是关于物理存在物如何包含间隙的事实。

在佛教学说中，外部世界的非实体性只是自我的非实体性的一个片段，而且与我们讨论过的观察相比，后者所报告的观察是更不完全的，它们看起来会受到同样的批评。尽管它提出了相关的主张，但是禅修既没有表明也没有发现自我是不存在的。然而，这样的禅修有可能导致自我的重新组织，或者在产生自我的结构方面导致更大程度的控制。

在理论上，拥有自我可能最终会与现实原则产生一种紧张：提高人的实在直到某一点，超过了这个点，就会阻碍达到更大的实在，或者阻碍与实在的联系。然而，如果自我只是各种可能的组织方式之一，那么我们就可以探索某种其他的结构组织方式是否会促进与更深层实在的联系。（打住，只一会儿，问题在于：会与实在发生更深层

联系的是谁？它必定不是自我吗？）一种植根于印度传统的学说主张，成为（被界定的）自我既不是存在的最真实方式，而且也不是存在的必然方式。我想探讨这种学说，并按照我的术语来重构它。

让我们更仔细地考察自我的组织和特殊功能。（鉴于这需要在自我的本性及其基本结构方面进行某种程度的抽象理论工作，一些读者可以选择跳过下面大约十个段落。）构成和组织自我的东西是反思的自我意识（reflexive self-consciousness）。当自我意识知道自己作为自己的时候，而不仅仅是它认为自己发生了什么事情的时候，它是反思的。一位健忘症患者可能知道某个人在墙壁上涂鸦，但不知道那个人就是他自己。当俄狄浦斯寻找那个其行为给忒拜城带来灾难的人时，他没有认识到他就是那个人；他寻找的不是作为他自己的他自己。[2]反思的自我意识是一个人在这种情况下所具有的意识：他想到的是"我"（I）、"我"（me）或"我自己"，而不是适用于一般描述（他有可能弄错）的某个人。

这样，让我们从意识的众多片段开始：经验、思想等——这些孤立的片段。在这些意识片段中，某些片段是关于其他片段的，比如说，一个片段可能是关于某个早期意识事件的记忆。然而，在这些意识片段中，有一个是非常特别的。这个片段就是关于其他众多经验和思想片段的意识，再加上对它自身的意识，即反思的自我意识。让我们假设，自我就是这种特别的意识，或者以这种特别的意识作为开始：对其他意识内容的意识，以及对自己作为意识到这些其他意识内容和它自己的反思意识。它知道自己意识到了其他的东西，也知道自己意识到了自己。这种意识的特殊片段，这种"自我"，把各种各样的经验以及意识的各种片段组合在一起；这些是它意识到的东西——其中包括它自己。也可能存在意识的其他片段，而这些片段是它没有意识到的；它们不属于这个组合。这样，迄今为止，自我有资格说的所有东西就是"我知道或我意识到意识、经验、思想、感觉等的片段，其中包括这个自我-反思的片段"。从意识到这些意识的片段，到拥有或

占有它们，这一步终于迈出了。自我终于认为，这些东西是属于它的。这样，自我在占有和获取的行动中诞生了。它是如何做到这一点的？当它声称具有相当于对意识的这些其他片段的所有权时，这种要求是合法的吗？

作为一种分类原则，这种反思的自我意识的片段是被分开的。意识的其他片段可能知道别的片段，并且把它们组合在一起，但是这种反思的片段是特殊的，因为它把其他的片段与它自己（它知道自己作为自己）组合在一起。当众多其他的片段进入意识的范围时，它以更复杂的方式把它们组合在一起，而不是简单地把它所意识到的东西无序地罗列在一起。它把它们关联起来并且整合为一个整体；它意识到某些片段如何跟随其他片段，或者如何一起形成了亚群体，等等。在为这些经验的片段（否则就会是无序的）提供深层结构时，它创造了（或者变得意识到）一个新的相互关联的统一体。（这超出了只是通过知道它们的所有东西而形成的统一——康德称为统觉的形式统一的东西。）关于这种非对称的认知——意识的反思片段知道所有其他的片段，但是这些众多的其他片段却不知道它——的现象或特征，也许有某种东西使它感觉到一种不同的和优越的秩序，而这种东西得到了强化，因为这种反思的片段不仅知道其他的片段，而且把它们组织成为一种复杂的相互关联的统一体。自我及其组织过程的故事能够超出意识的内容而延伸到整体与其部分，但是对于我们在这里的目的而言，这种延伸是没有必要的。[3]

然而，这是否足以构成占有，是否足以使自我成为一个拥有所有这些其他经验的实体？当自我——反思意识的这个片段——从意识到经验的其他片段以及它们之间的相互关系变为占有它们或拥有它们的所有权时，引入了什么样的新因素？也许存在一种关于自己优越于其他经验或者支配其他经验的断言，但是，除了自我在前占有阶段已经参与的认知和整合的行动之外，这种超出并且高于这些行动的东西究竟是指什么？

自我不仅与它所“拥有”的经验（这些经验是它的内容）处于一种不对称的关系之中，而且它在这种关系中的位置还是独一无二的。其他的任何东西都不处于这样的位置，对那些特殊的内容都不拥有这样的关系。自我不仅占有它的经验，而且还是它们的唯一所有者。这种唯一的所有权不能直接产生于反思的自我意识如何组合经验的过程，而它是通过意识到经验而把它们组合在一起的。这种组合经验的过程有可能是重叠的。你可以有一种思想，我也可以有它；你可能意识到一种痛苦，我也可能意识到这种痛苦；你可能有一种痛苦，我也可能有它。对于最后这一项，人们可能提出反对意见，“不是同样的痛苦，也许是类似的痛苦，但不是这种意义上的同一个痛苦，即如果我们计算痛苦的数量，那么只有一个痛苦，而不是两个，而且我们两人拥有它”。但是，为了支持对经验的所有权要求，需要引入一种区别，即哲学家称作数的同一的东西——这里只有一个东西——与质的同一的东西之间的区别。这种所有权要求产生于能够确立分开的自我的欲望。这样，经验就被区隔开，以便于被分开，从而被归入分开的和非重叠的组合。

我如何能够知道别人所感觉到的东西？有时候，我自己感觉到它，以移情的方式。有时候，我感觉到它，以分享的方式。“你无法分享同一个感觉；你无法直接意识到他的感觉。你的属于你，而他的属于他！”因此，这种“属于”和“占有”的观念必定在整体的心灵之间造成了分离，从而也造成了哲学上的“他人心灵问题”。[4]

既然自我建立在反思性和占有之上，那么这些东西溢出自我的外面，经常以不幸的方式化为自我的外部行动，这就不足为奇了。自我的反思能量以得到使用为快乐；自我思考它自己，思考其他人对它怎样看，思考它对别人的影响，思考其他人关于它说了什么，思考如何把自己展示给别人。在很多时候，也许大多数时候，自我从事于自言自语——我们可以说它沉溺于此。它占有外部对象，有时候也占有他人；在某些场合，它似乎意在无休止地获取。在这种过程中排他性占

据了中心位置，它倾向于使自我既不与别人分享外在利益，也不分享内部感觉。所有这些溢出效应严格说来不是必然的，但是如果这种特殊情况的起源是自我，那么它们也不会让人感到惊讶。它们不过是扩展了这个过程，而这个过程此前产生出自我。这个构成和支撑反思自我意识的更简单过程——自我的原始片段——只是强化了这一点而已。因为这样一种过程涉及反思自我意识的能力，既包括按照它所具有的、所创造出来的特征来指涉自己的能力，也包括在这种指涉自己的行为中（它给这些行为打上印记）使用自己的能力。[5]在解释它为什么是自利的——甚至通常是自私的——这个问题上，沿着自我产生的过程，我们已经走了一些路程。如果我们能够解释自我为何依恋快乐，那么这在理论上会让人感到满意：这样构成的自我为什么倾向于按照快乐原则行事？以及自我为什么不仅拥有欲望而且还（用东方学说的语言说）拥有依恋？迄今为止，我对这些问题考虑得还不是很清楚。

自我拥有一种特殊的性质，一种实体的性质而非——比如说——空间的性质；另外，它是一种带有特殊区隔和占有性结构的实体。如果自我不是我们，而只是一种特殊的结构，而我们通过这种特殊结构来感受世界，或者自我只是一副康德主义的眼镜，而这副眼镜赋予我们的经验世界以这种结构并且使我们以一种自我中心的和自我聚焦的方式感受外部世界，那么我们就可以提出这样的问题：这种结构是否应该如其所是的那样保持下去。

某些东方学说出于三个理由而谴责自我：首先，自我阻碍我们体验最深层的实在，而且一般而言也阻碍我们按照事物所是的样子来体验它们；其次，它使我们感到不快乐，或者它阻碍我们拥有最高级的快乐；第三，自我不是我们的全部实在，然而我们却错误地相信它是。

因此，这些东方学说的主要建议是消除自我。要完成这个任务（如果不同时结束生命），是极为困难的，而且这个困难源于自我的

狡计：我们依恋自我——自我鼓励这种依恋——而且我们不愿放弃它。然而，对于自我的难以消除，至少也存在两种其他的解释，两种更尊重自我的解释。首先，虽然自我从总体看可能不是最优的，但是它可以是一种良好的结构——经济学家所谓局部最优而非整体最优的东西。这里有一个常用的类比。设想一个人试图达到这一地区的最高点，他现在站在一个小山的顶端，紧挨着另外一座更高的小山。他位于局部最优：任何微小的变化都会使他位于下坡；但是他不是位于整体最优：一个更高的高度是可以达到的。即使某个人只是接近第一座小山的山顶，那么合理的做法是向上走到山顶，从而改善他的处境，而不是舍近求远往下走，以试图达到遥远的最高点。局部最优具有某种稳定性。其次，即使自我在总体上是次优的，然而就某些有限的功能来说，它则可以是最好的和最有效的结构，而我们不想放弃这些功能。因此，消除自我意味着一种重大的退缩。

自我确实具有其合适的和必要的功能。自我发挥了中央监控者的作用，发挥了信息得以通过、检验、比较和评价的通道的作用，发挥了有意识地做出决定的作用。自我作为情报机构而发挥功能，作为认知者、注意者和探究者而发挥功能；它检验知觉、动机和信念，注意是否存在不一致，重新组织它们的结构，注意反应等等。然而，这种情报功能不必始终发挥作用。自我不是无处不在的秘密警察。自我的这种功能是可以得到的，以备不时之需；它一般从事于轻微的监视活动，以注意是否有什么值得关注的事情突然爆发，偶尔会为了具体的任务和目的而强化其行动。（我们可以把它称为关于自我的"守夜人"理论。）自我也把其明确的语言理解与其他的理解方式整合在一起，并且把其结果从内部转交给能够利用它的那些半自主的部分。无论是对于个人还是经济体，完全的中央计划都不是合适的和有效的。

把自我的所有合法和有限的功能都罗列出来，把真正需要它们帮助时能够诉诸和利用的功利罗列出来，这可能对于理论目的来说是有用的，但是，能够做这些事情，则不是必要的。关于它自己能够加以

利用的专门功能，自我没有必要知道所有事情；关于什么时候最需要这样的特殊功能，我们可以相信我们自己的无意识的或潜移默化的理解。自我逐渐对由无意识过程和无意识内容构成的巨大水库产生了不信任，也许是因为其中某些东西的性质，它把这些被压抑的思想或情感放逐到无意识之中——毕竟这个地方是它知道它能够把它们送走的唯一所在，而在那时它并不知道这些东西的具体内容。不仅这些被压抑的东西继续以弗洛伊德所描述的方式发挥作用，而且有意识的心灵也会自然地变得不信任无意识中的所有东西——毕竟它把某些令人恐惧的东西放在了那里。虽然它顶多需要不信任的只是这些它放在那里以便摆脱的东西，但是因为它无法准确控制无意识的哪个部分能够加以利用，所以它实际上最终不信任无意识的所有东西，从而坚持所有东西都必须要通过它自己意识的审查和监控。

我们在"焦点"一章中关于注意问题所阐述的变焦原则也能够应用于自我。自我结构也能够处于我们的控制之下，能够在需要和适当的时候以不同的方式加以利用，对全部能力中的某个部分加以指派和运用。也许禅修技巧有助于对自我进行重新安排，把它引向它自己最好的行动和功能，并且也允许它休息——肯定它已经为自己挣来了一些假期，而在它处于空闲的时候，其他的努力或存在方式会得到最好的实施。（这种"无我"状态是自我能够扮演的一个角色？还是这种自我是无我能够利用的一个角色？或者这两种说法都同样正确？）这些技巧也可以抑制或消除任何产生于自我之反思性和排他性的丑恶特征。

在自我内部并且通过它，我们自己的实在得以有效组织，即使超过某一点后它会阻止继续前进。要达到实在之极端高度，或许拥有更多的自我将会成为一个障碍。这样，自我可能是局部最优的，不是整体最优的，并且只有在这种情况下才能够被慎重地放弃，即为了成就其他使人变得更真实的更困难的方式。

---

[1] 其他人以不同的方式使用电影类比来解释佛教学说，并且使这种提问显得有道理：实在是否不可能像在银幕上看到的那种样子——包含了间隙然而向我们显现

的样子却是连续的。

[2] 俄狄浦斯是希腊神话中的悲剧性人物，他在不知情的情况下犯下"弑父娶母"的大罪，使瘟疫和饥荒降临到忒拜城。他在寻找灾难的原因时，才了解到事情的真相。——译者

[3] 上面的段落描述了一个过程，自我在这种过程中得以构成。也许按照不完全的格式塔的完成这条路线，一种更极端的观点会把自我看作这种过程中产生的幻觉。正如带有轻微间隙的圆圈被看作一个完整的圆圈那样，而这种闭合是视觉系统提供的，自我也能成为经验之间隙的一种闭合，而这种经验实际上是任何东西都不"具有"的。在这样的场合，显然直接的和不变的意识之对象——自我——并不存在。所存在的东西只是经验的一种附加片段，一种闭合的幻觉。

[4] 女人的自我观念，她们的自我的构成，更少拘泥于排他性的区隔观念以及经验的所有权观念，而且这种（显然是不值得羡慕的）排他性地占有经验的特殊观念能够在某种程度上解释对获取、占有和支配外部事物的更大关切，这种更大关切是在男人中观察到的，而且这种特殊观念支持了他们的自我构成方式，是这样的吗?

[5] 见我的《哲学解释》，第90—94页。

第十四章 态度

存在三种不同的对待价值的态度，而价值决定了哪些事情是重要的以及它们在生活中扮演什么角色。[1]这三种基本态度是利己主义的、关系的和绝对的。（我们在后面将考虑可以把这些整合在一起的第四种态度。）第一种态度认为价值（或者在评价上据信是好的任何东西）主要存在于自我的内部；因为事物丰富了或发展了或扩展了或有益于自我，所以它们是重要的。“唯一重要的事情是你自己的幸福”，这种观点把事物的价值定位在你的内部——作为你拥有的某种东西（幸福），或者作为你存在（感到快乐）的方式——所以把它算作利己主义的，这不会让人感到惊讶。然而，利己主义的态度也能够关注外部事物；但是，当它这样做的时候，它把有价值的东西不是定位在那种事物的内部，而是定位在自我对它的拥有。对于这种利己主义的态度，你创造某种东西的价值不是存在于被创造物的本性之中或者创造行为本身之中，而是存在于你成为一位创造者之中；爱某个人的价值存在于成为恋爱一族之中，或者当你与对方彼此相爱的时候，存在于你所获得的这类认同之中。利己主义态度的目标是一个人自己的实在；他之所以追求这种实在，或者因为它存在于他的自我的内部（得到诸如快乐或幸福这样的事情），或者因为它包装了他的自我（得到诸如权力、财富、声名这样的东西），或者他（以自我描述、自我表达、自我投射行为的方式）直接追求自我的实在。

第二种人生态度认为价值主要存在于关系或关联之中，主要存在于自我与其他事物（或其他自我）的关系之中。价值被定位在自我与其他事情之间。按照这种关系的态度，帮助他人的价值不是存在于你成为一名帮助者（或者你独自使他人的处境得到了改善）之中，而是存在于帮助行为所产生的关系之中；科学理解的价值存在于它把人与

自然（的一部分）关联起来的方式之中。这种关系态度认为人的目标就是她与实在——与外部实在，与其他人以及与她自己——的最真实的关联。然而，对于这头两种态度，利己主义的和关系的态度，价值都以某种方式与自我相关联：或者存在于自我的内部，或者存在于它与其他事情之间。

然而，我们可以追问：使自我或它的关系具有价值的东西是什么？这些事情基于什么方面或特征而具有了价值？这些一般的特征，一旦它们被识别出来，也能够在自我及其关系之外的其他地方展示自己，从而体现它们的任何处境都将被算作有价值的。第三种态度——绝对的态度——把价值定位为一个独立的领域，原本并不存在于我们内部或我们的关系之中；这是柏拉图传统的态度。这样，我们之所以与有价值的东西（以及有价值的特征）相关或者得到它们，这是因为它们本身就是有价值的。然而，价值的主要所在并不由此转换给我们。就像小猴抓住它妈妈的毛发，我们也抓住有价值的东西并且一起前行。

按照这种绝对的态度，我们的目标是由实在规定的，无论它存在于哪里，无论它发生在什么时候，其中包括但不限于其他态度所论及的东西。重要的东西是实在；我们与它的关系是重要的，仅仅是因为这种关系拥有一种它自己的实在。采取这种绝对的态度，我们会平等地对待实在，无论它是在哪里被发现的，不仅是我们自己以外的其他生命和自我的实在以及他们与外部实在的关系的实在，而且也包括动物生命、绘画、生态系统、星系、社会制度、历史文明、神性的存在的实在。这种绝对的态度的目标是由在任何地方存在的实在之总额所规定的。

这三种态度是在相同事情上的三种不同观点，虽然它们对什么东西相对于其他东西具有核心的地位意见不一，但是每一种态度也都有自己的见解。比如说，关系的态度把相互关联和关系看作核心的，利

己主义的态度则把这些关系看作自我丰富自己的一种方式，而绝对的态度则把这些关系看作一般的、更广泛的价值的一个例证。

我们不应该仅仅把这些态度看作关于价值存在于哪里的理论；虽然它们全都有可能承认严格来说它能够存在于任何地方，但是关于我们对价值的解释在多大的程度上依赖于它存在于哪里，这三种态度提供了不同的估量。关于事物对于我们而言具有多少价值，这些态度都给予了规定。然而，作为一种关于我们对于价值意味着什么的理论，利己主义的态度倾向于削弱它自己。如果实在是值得与其相关的，如果它是值得拥有的，那么即使在人们并不拥有它或者并不与其相关的时候，它也是有价值的。否则，人们为什么劳神费力地与它相关，并试图得到它？既然利己主义者努力丰富他自己的实在，那么其他人的更大实在同样也是值得花力气得到的东西；既然他与这些实在的关系包括赞赏它、丰富它和对它做出回应等，那么他必须对其他人的实在也做这些事情。削弱或轻视其他人的实在，这会削弱利己主义者自己的人生方向据以成立的基础。它宣布，实在是某种不值得丰富和尊重的东西——毫无疑问，这种说法也会削弱他自己的实在，以及削弱他与其他实在相关的程度。这样，当他基于这种利己主义态度而行动的时候，他是在说，他自己的人生就其内在特征以及就其定向的目标来说是毫无价值的和毫无意义的，因为他宣布，构成这些东西的实在一般来说是不值得尊重的和不值得回应的。

这样，对利己主义态度的回答不是它作为一种需要理论必然是不一致的，而是它作为一种价值理论削弱了自身，作为一种关于人生中什么东西是重要的哲学而削弱了自身（此外它也以这种方式阻碍了利己主义者的发展）。由于哲学传统非常重视利己主义——非常重视理解和析出它的特殊缺点——所以让我们在这里详细讨论这个问题。关于什么东西是重要的，这个问题只能参照一般的价值（比如说实在）来回答；重要的东西是与这样的价值相联系或相关，因此，如果通过与价值的某种积极关系能够认识这种重要性，那么这种重要性在其他

人的生活中的任何地方也能够被认识到。这种重要性或价值的给予者不可能只在一个人的生活中才是有价值的，“为什么你的血比别人的更红？”无论到哪里，它都必定是赋予价值的东西；任何特定个人的生活是有价值的，都是因为受到这种价值给予者的影响，参与到它之中，变得更加与它融为一体。如果利己主义者否认它的价值可以存在于其他的地方，那么他就是否认它赋予价值的能力，从而他削弱了他自己的价值，因为其价值只能建立在这种能力之上。要把其自我界定为有价值的，而不仅仅是顺应其欲望，利己主义的态度需要超越它自己的利己主义取向。[2]

绝对主义的态度主张价值存在于世界的实在总体之中；这包括人们自己的实在以及其关系的实在——利己主义者和关系主义者的关切所在——而它们是实在的一部分，尽管是微不足道的部分。在其最大化的模式中，它要求这样行动，以使宇宙中的总体实在（包括数量和程度两方面）达到最大化。通过它所关注的广度和中立性——存在于所有地方和任何地方的实在，绝对主义的态度扩展了自己的视野，以致超越了伦理学的传统关注点。行星系统、恒星、星系、巨大而遥远的智能生物——他们知道宇宙可能包含什么，这些强大的实在会比我们的实在更大，而且在冲突的情况下，按照绝对主义的态度，它们的实在也比我们自己的（一个人的实在甚或所有人类加在一起的实在）更重要。我不是说，人们不能采取这种态度，不能认为人类应该为了某些巨大的非人实在而牺牲自己以及余下的历史，而是说，如果我们所有人选择这样做，那么这是高尚的，但是看起来没有必要这样做！（绝对的态度是否能够规定我们关注和赞赏的适当焦点，即使不能规定我们的目标？）

把这样的宏观背景搁置一旁，这三种态度是否能够加以调和？我们能够通过各种行动增加世界的实在：通过创造真实的实体，通过保护或丰富现存的实在，通过帮助或者使其他人能够增加他们的实在，以及也通过增加我们的实在。因此，绝对的态度有时候与其他的态度

是相辅相成的。显然，这些增加或维持世界之实在的关系，或者创造某种实在的关系，在关系的态度中也占有非常重要的意义。令人更感兴趣的是，一个人在世界上所生产的各种等级的实在，即她所创造的或增加的外部实在，也会回馈给她，作为她自己的实在的一种增加。[3]通过做这些事情，把它们看作她的人生经历中显著的事件和成就，她既为自己的人生增加了光彩，也丰富了自己的实在。因此，增加世界上的总实在，这也是她最能增加自己的实在的方式。

虽然基于绝对主义的态度行事可能会增加一个人自己的实在，并因此服务于利己主义的态度而又没有把这当作行动的目标，但是并非这两种态度之间的所有冲突都能够得以避免。一般来说，虽然所产生的实在会回馈给这个自我，但是它并不能作为这个自我的特征而全都得到回馈。而且，当这个自我在实在方面确有所得的时候，这种所得可能会比利己主义态度所要求的更少。让我们想象两条可供选择然而逐渐背离的行动路线，一条包含有很小的努力然而在世界上得到很大的实在，另外一条则更能表达或发展自我但只能得到更少的外部实在。承认这些事实然而选择第一条行动路线，这会在个人实在方面有所收获，但是会因放弃第二条行动路线而失去更多。这种绝对主义的态度对关系的态度给予了更少的重视。它不鼓励在行动中给予自己配偶、孩子或朋友以特别的重要性，也不鼓励给予维护这些关联所具有的特殊实在以特别的重要性。（它也许会通过如下说法给予这些事情以派生的重要性：因其具有更多的本土知识以及更大的本土影响，所以通过特别地服务于他周围的那些人，他能最好地服务于总体的实在。）此外，如果这些关系上的行为能服务于更大的总体实在，那么这也容易鼓励那些在关系上的不可取的不道德行为。

虽然这三种态度中的每一种本身都是有缺点的，但是我认为，每一种都有其自己的吸引力，也有其合法的要求。希勒尔（Hillel）问道：[4]“如果我不为自己，那么谁会为我呢？然而，如果我只为自己，那么我又是什么人呢？”实在的每一部分都有它自己的价值、意义、强

度、生动性、神圣性、深度，等等；每一个部分都是值得丰富、维护、创造或了解的（通过对它的探索和回应）。这是这种绝对的态度的吸引力。然而，我们自己的实在对于我们每个人来说看起来确实拥有某种优先性，而且也应该如此。我们并不认为，我们应该给予实在的每一个片段——无论它可能在哪里——以与我们自己的实在（或者我们所爱的那些人的实在，以及我们与他们的关系的实在）相同的重要性；我们也不认为，我们应该仅仅按照它们在整体实在中所占的微小比例来关注我们自己的人生。[5]是否存在某种方法能够把这三种态度结合在一起以捕捉其每一种的优点？一种不太令人满意的方法是使其中一种态度具有绝对的首要性，而其他的态度只有在这种态度得到充分满足以后才能够得到承认。这使这些次要的态度过于不重要了；如果没有给予它们以足够的分量来压倒首要态度所做出的决定，那么它们在实践中很少会得到任何注意。把这些态度结合在一起的第二种方法是轮流坐庄，在你的立场中保留每一种态度，并且在不同的时间使用不同的态度。然而，虽然这种方法能够使你充分听取每一种立场的意见，但是所说的结合看起来只是偶尔的。

把这些态度结合在一起的一种更合适方法是给予每一种态度在决定总体目标时都拥有某种权重。这应该怎样做？三个局部目标是自己的实在、自己与其他事物之关系的实在以及所存在的总实在（为了避免重复计算，从总实在中扣除前两种实在）。我们是否应简单地把它们相加在一起并且用得出的总和来指导我们自己？既然总实在比你自己的实在要大很多很多——它包括其他人的实在、他们的关系的实在以及所存在的所有事物的实在，所以在上面的总和中总实在实际上会吞没其余的实在。通过看它们如何影响这三种态度关注的事物之总和来评价可供选择的行动路线或生活路线，这在实际上会使前两种态度无足轻重；它实际上最终就是这种绝对的态度。

然而，这三种局部目标的每一种都可以给予某种权重，而无须这些权重是同等的。（很多读者可能希望快速浏览本段的其余部分，这

部分的内容是讨论如何评估权重。）首先，使这三种局部目标的衡量标准化；其次，把它们与权重联合在一起。通过衡量的标准化，衡量的不同尺度得以设定，以便它们具有相同的最大价值和最小价值。某个人为他自己、为他的关联和关系或者为整个宇宙所能够生产的实在的最大数额都分别被分配给一个相同的正数，比如说100，而每一种实在的最小数额则也被分配给一个相同的数额，比如说0。（这种尺度是不同的，因为宇宙的总实在比他自己的实在大很多很多；如果用最大价值为100的相同尺度来衡量所有这些实在，那么事实上就会缩小宇宙的实在而夸大他自己的实在。）一旦衡量被标准化了，以致任何一种类型的实在都不能自动地吞没其他的实在，我们便面临这样一个问题，即给予这三种不同的因素以什么权重，以产生出作为它们权重的总和的目标。不同的权重能够使我们向不同的态度倾斜。

既然权重的各种组合都是可能的，那么看起来正确的位置必定存在于某个地方。（简单而且纯粹的态度——利己主义的、关系的和绝对的——可以被看作某种有限的情况，即给予自己的因素以某种正的权重而给予其他两种因素以零的权重。）而且，一旦正相关的事物或维度得以确认，一种线性的权重估值能够最大程度地接近于我们希望得到的结果。然而，在目前的情况下，无论分派了什么样的权重，这三种因素的权重总和都无法让我们产生出所有三种因素都在场的感觉。缺少三者中任何一种因素的人生都是不完整的，即使这种缺少在数量上被其他两种因素的数量所抵消。

每一种因素——某个人自己的实在、他的关系的实在以及所存在的总实在——通过其他因素的存在和数值而得到了增大。假设这三种因素按照标准的尺度来衡量，我们需要把这些因素相乘，而不是相加，或许我们需要估量这些因素的权重，然后再使它们相乘。这样，每一种因素的存在和数值都增大了其他因素的数值。我们可以把这第四种态度称为联合的态度（combined stance）。它在下面的公式中能够得到更精确的陈述（某些读者可能希望跳过这个公式）。当某个人

在某种场合与实在相关的时候，让我们假设存在三种量值：在相关场合他的自我之实在所得到的量值，总实在中他与其相关的部分的量值，以及他与这种实在的关系的真实程度的量值。（所有这些量值都是标准化的，带有相同的可能的最大价值和最小价值。）这样，他自己在该场合与那部分实在相关的实在将是这三种因素的算术乘积，即这三个（带有权重的）数值彼此相乘，他的自我所得到的实在乘以这种关系的实在再乘以与之相关的实在。他与实在相关的全部实在是三个乘积的总和，即他所参与的每一场合中包含的实在之集合的总数：第一个场合的乘积，加上第二个场合的乘积，加上……（然而，如果在某个场合这三个因素不是都发挥作用，那么仍然存在前面所提到的数值，即它们分别发挥作用的数值；这个带有权重的总和——使用合适的权重——应该加上此前乘积的总和，这样就完成了这个公式。）

这种联合的态度以一种相互强化的方式把此前的三种态度统一起来。（我希望我能够把这种联合的态度称为整合的态度，然而，虽然它把这三种态度合在一起，但是它并没有充分地把它们置于一种统一的观念之中，从而不配这个称号。在"光明与黑暗"一章中，我们将探讨另外一种比乘法公式能更紧密地整合这些态度的方式。）这种态度关切的整体，不仅是每一相关的场合而且是整个人生期间加在一起的总和，可以被称为"你的与其相关的实在"（your-relating-to-reality）。如果这些因素在它们上述乘积的总和中得到了相互强化，那么只关注任何一种因素（正如此前三种态度均都建议的那样）都会导致总体数值方面的更大损失，而这种损失是无法被一种因素之数量的（非成倍地）更大增加所抵消。虽然这种联合的公式可能鼓励我们尽可能地与所有的外部实在相关，但是它并不要求我们这样做；然而，它确实要求我们——强烈地并且以我们自己的重要部分——与外部实在的某些重要部分相关，以便增添某种更大的乘数。[6]

采纳了这种联合的态度的人会扩展它，使它超过上面所描述的那种形式。正如利己主义的态度那样，如果它是一种关于价值的立场，

那么它就必须承认和重视所有地方的实在和价值，而不仅仅局限于一个人的自我边界之内，同样，采纳了这种联合态度的某个人最终会变得不仅关注“他的与其相关的实在”，而且也关注“我们的与其相关的实在”。决定这个“我们”的边界的东西是什么，这是一个复杂的问题；最终，它可能变成所有的人，所有有能力与其相关、赞赏和回应作为实在的实在之特征的人。无论如何，虽然我们可以帮助其他人与作为实在的实在产生关联，但是我们不能强迫他们去做，因为所产生的结果不会是真实的：它没有利用他们的更广泛的实在，而且也没有使他们与作为实在的实在产生关联。

当它把目标转向“我们的与其相关的实在”之非个人目标的时候，这种联合态度的第一种普遍化仍然在这个新目标上保持一种个人的观点；一个人采取行动以丰富他与“我们的与其相关的实在”的关系。这样，他会试图最大化他自己与这种一般目标的关联。第二种普遍化就不是很关心他与这种一般目标的关联了。这样说很累赘：它关注我们与“我们的与其相关的实在”的关联。当一个人采纳后一观点的时候，他认为这是一种好观点，如果其他人也促进这种一般目标的话。第一种普遍化可以被看作一种妥协：从利己主义态度汲取了某些力量，也从绝对态度汲取了某些力量。

这种最广义版本的联合态度把先前的公式普遍化了，以致现在能够包容所有的人以及他们与实在部分的关系。对于单个的个人来说，它首先求得——像以前一样——代表该人与实在相关的场合的乘积之和，然后它把所有人的总和加在一起。它是这些因素的两次求和，因为这些因素通过彼此相乘而得到了增大。这种普遍的联合态度关心每个人和所有人与实在的关系；它培育的整体是“我们的与其相关的实在”。

某个人产生的实在或者帮助别人得到的实在会回馈给他自己的实在。利己主义者是否会遵循这种体现了对其他人与现实关系的关心的普遍化公式，只是因为他计算过，当所产生的实在回馈给他自己的自

我的时候，这会最好地服务于他自己的实在？然而，出于这种理由所产生的实在是否能够得到足够的回馈，我们对此表示怀疑。（正如其他例子所表明的那样，一种不体面的原始动机可能随着时间的推移而消退，从而实际的行为模式会产生和展示它自己最合适的动机。）对于任何人来说，采取利己主义的态度对于达到其最大实在都不是最有效的方式；这种态度不是整体最优的——即使是由这种态度自己来判断！

谈论不同的态度为意志自由问题提供了新的思路。这个问题产生于这种担心：先前的因果因素——生长环境或神经生理学或世界的过去状态——会驱动和控制我们的行为。然而，我们想知道，这种传统的意志自由问题是不是产生于这种利己主义的态度。如果我提出"我如何能够是自由的"这个问题，这个自由的观念是不是——独立于外部事物——一个植根于利己主义态度之中的概念？关系的态度不会重视这种独立性，也不会在那里发现什么价值，因此它不会问如何能够得到它，也不会关心它是如何可能的。相反，这种关系的态度会问一个人如何能够与其他事物相关，以及如何能够与外部实在相关。另外，受特殊因果因素的决定而行动，这甚至可能构成了一种与这些因素相关联的特别有力的方式！因此，行为的因果决定可以成为这种关系态度所珍视的某些东西。这种态度可能会寻求最广泛的可能的行为因果作用——也就是说，以尽可能有力的方式，由尽可能多的因素来决定行为。它的终极目标是由整个实在的状态来决定，不遗漏任何东西，我们的每一个行动都以最有力的和多种多样的方式与其他所有事情相关联。按照这种态度，值得遗憾的东西仅仅是一种片面的决定论，一种不够全面的决定论。

---

[1] 我从内格尔（Thomas Nagel）对两种类似态度所扮演的不同角色的讨论中获益良多，见Thomas Nagel，*The View from Nowhere*（New York：Oxford University Press，1986）。

[2] 这些考虑并不以它为前提条件：实在提供了适当的标准。无论一个人采用什么标准，他都必须承认，它也给予了其他人的生活以重要性，否认就会削弱他关于自己生活的重要性的观点。我在这里不仅仅是说，否认其他人的情况会使他陷入矛盾的处境——某些人可能并不非常在意避免矛盾——而且也是说，他无法把自己的人生看作拥有重要性的人生，除非他以同样的方式看待别人，以致同样的标准能够给予他们以同样的重要性。把自己区别于其他人，这是在削弱自己所拥有的任何东西——在所寻求的有价值的特征方面的任何东西。他不可以只关注这种标准实现于外部事物之中，或许也实行于艺术品之中，而不实现于其他人之中；对于他自己而言，他需要承认的东西是，它在人们之中也是重要的——否则它就会成为只把价值给予客体（objects）的某种东西；一般而言，在人们之中是不重要的东西，在他那里也是不重要的东西。

这里的立场有两个部分：（1）某个人对其他人的承认，并且对给予他自己生活以重要性/意义/价值的任何最一般标准做出回应；（2）实在就是这种标准。我已经说过，虽然这种形式的推理并不依赖于实在是所选的特殊标准，但是某些扭曲的然而可设想的标准——例如，给予某人生活以重要性的东西是苦难的强度——当其被（1）一般化以后，就会导致对其他人的非常不道德的行为。然而，这种推理的方向可以颠倒过来，以发现并且支持某种具体的标准；从（1）和（2）的结构出发，我们可以追问，在（2）的条件下，当与（1）结合在一起的时候，哪种特殊标准能够产生出道德的行为。

[3] 要描述一个人所产生的实在中哪些东西回馈给她，这是一个微妙的任务，因为它取决于各种各样的因素：她打算做什么，她已经付出的努力，偶然性和巧合的作用，这些增加外部实在之行动的自我表达程度和自我投射程度，其他人对她的行动做出回应的各种方式，在所产生的总后果中有多大的部分属于她的行动后果，等等。

[4] 希勒尔是公元1世纪初犹太教经典的注释家。——译者

[5] 绝对主义的态度认为，这种对我们自己的特别重视是一种幻觉，它或许是自私引起的，或者是一般的认知偏见造成的。我们以及我们自己的人生必然对我们自己是特别显眼的，占据了我们的注意力的前景，而且也存在一般的心理现象，即最显眼的东西也被错误地认为是最重要的东西。然而，我们认为，每个人都可以适当地给予他自己的人生和自我以特别的优先性，给予他自己与实在的关系以优先性；我们并不认为，我们可以给予我们的人生以这种特别的优先性，而且其余所有人也都必须给予我们的人生以这种特别的优先性！这种一般的立场不会轻易地只是由以我们为中心的认知偏见造成的。

[6] 后面的一章将讨论比例性的观念；这可能会包含在这种联合的态度之中，如果在行动中，某个人试图进行两次校准行动，调整包含在关系之中的他自己实在的数值，以及这种关系的实在的数值，而这两者与相关的实在的数值是成比例的。

第十五章 价值和意义

实在的观念有很多不同的方面或维度。某种东西是更强烈的和更生动的，它也就是更实在的（在其他事情相等的情况下）；它是更有价值的，也就是更实在的，如此等等。在构成实在的任何一种维度上具有更高的分数（在其他所有事情都相等的情况下），这也就是更实在的。维度通过描述其不同的方面来规定实在的观念，而且这些相同的方面也为评价每个对象提供了标准。我想先就它们的评价方面或作用来检验维度，然后再转到它们的形而上学地位以及作为实在之不同方面的相互关系。在本章中，我将考虑两个维度——第一个是价值的维度。

价值的观念不单纯是某种模糊的表述赞美的词汇。某些东西仅仅作为其他有价值的东西的手段而具有价值。此外，某些东西具有它们自己的价值，具有一种内在的价值。（某些东西具有这两类价值，作为其他东西之手段的价值以及它们自己的价值。）这种内在价值的观念是基本的，其他价值通过它们与内在价值的关系而存在。但是，内在价值存在于什么地方，什么东西赋予其价值?

让我们考虑这些通常据说其本身就有价值的东西。我们从艺术品开始。让我们回忆在艺术欣赏课时发生的情况。你在引导下看到一幅绘画的不同部分和构成要素是如何关联的，视线是如何在形式和色彩的带领下从一个地方转到另外一个地方的，它是如何被引向这幅绘画的中心主题的，这些色彩、形式和质感是如何配合主题的，等等。你看到这幅绘画是如何成为一个统一体的，构成它的不同要素是如何形成一个完整的和统一的整体的。理论家们主张，当一幅绘画——通常是以生动的和使人注目的方式——把大量不同的素材整合为一个紧密的统一体时，它就具有美学价值。这样的“多样性中的统一”被称为有

机统一（organic unity），因为生物界中的有机体被认为展示出了同样的统一，即不同的器官和组织相互关联，以维持有机体的生命。（这种学说的一种极端版本主张，艺术品的任何一个部分都不能移动或改变，否则就会破坏它的特征或者降低它的价值。）

早期的学者们已经注意到整个自然界所展示出的价值等级序列，从底层的岩石开始，接下来是植物，然后是低等动物，高等动物，人类，以及（他们继续排列这个等级）天使，最终是上帝。在这种传统的"存在之巨链"中，这种排序也可以被理解为每一事物所展示出来的有机统一的程度。你在这个等级序列上向上移动得越远，就有更多的多样性以更紧密的方式得到了统一。岩石展示了分子之间的力，植物展示了伴随有机过程的力，动物表现出这些力中的大部分（虽然没有光合作用）并且加上移动能力，高等动物拥有在时间过程中经智力和意识整合为一体的行动，而就人类来说，这种整合通过自我意识以更紧密的方式发生。（这在很大程度上也对应于进化的等级序列。但是，要点不在于，更进化的东西因其是更进化的从而是更有价值的；而在于，有机统一的程度观念符合我们做出的价值排序，这种排序大体上是进化的，而且，它们如此相符的这种事实证明，有机统一的观念确实捕捉到了我们关于什么是有价值之物的感觉。）

在科学中也是这样，理论按照其在多样性中产生的某种统一观念来加以评价。科学家们谈论大量数据和不同现象被统一起来的程度，而这种统一是按照少数简单的科学法则来解释的。这是牛顿法则的胜利，它们既解释了地球上物体的运动，也解释了表面看来毫无关联的天体运动；同样的目标现在引导物理学家去研究统一场论，以便为自然界中基本的力提供一种统一的解释。

我们的主要任务是准确界定这种有机统一的程度观念，以及规定一种衡量它的方法。就我们在这里的目的而言，我们可以着手一种大概的和直觉的理解。得到统一的多样性越大，有机统一就越大；多样性得以统一的方式越紧密，有机统一也就越大。一幅单色的油画会表

明很高的统一程度，但是，既然不存在色彩、形式或主题的多样性的统一，那么它就不会拥有很高的有机统一程度。这样，一种组合的有机统一依赖两件事情：多样性的程度，以及这种多样性得以统一的程度。达到有机统一的任务是困难的，因为这两个因素倾向于相反的变化，从而被拉向相反的方向。多样性越大，也就越难以使它们达到某种程度的统一。构成有机统一的要素本身不需要是有机统一的；没有有机地统一起来的"亚原子粒子"，也能够有统一起来的"分子"。

我认为，事物按照其有机统一的程度而具有内在价值。它的有机统一就是它的价值。在任何情况下，构成价值的结构的东西就是有机统一的结构。也许在某些特殊的领域，额外的特殊特征（诸如令人愉快的快乐情调）也在价值中扮演了某种角色，但是横跨各种不同领域，价值的共同结构，以及支撑几乎所有价值的主要维度，就是有机统一的程度。

如果这样，那么我们就可以理解为什么我们认为其他的特殊事物本身是有价值的——例如，具有其复杂地相互平衡的整个生态系统。我们也可以理解为什么我们发现难以把绘画、行星系统、人类和理论放进一个单一的价值排序之中。即使同样的有机统一的结构观念都包含于其中，我们也无法比较这些不同事情的有机统一的程度（或者多样性的构成程度）。我们在比较这些有机统一的程度方面的模糊性符合（并且解释了）我们在做出这些价值比较方面的犹豫不决。

哲学家们所讨论的一个主要问题——"心-身问题"——追问：大脑和身体中发生的精神事件与神经物理事件之间存在什么样的关联。它们只是相关联的，还是同一事物的两个方面，或者它们实质上是同一事物而不过用两种不同的词汇来指称？迄今为止，对这个问题还没有发现任何令人满意的解决办法。这个问题之所以特别困难，在于心灵与身体之间明显的巨大反差，而这种反差使笛卡儿认为，心灵与物质是不同的实体。但是，如果不是因为心灵与身体之间存在着紧密的统一，这种心身之间的明显反差也不会造成这样的问题。意识和心灵不

仅能够使有机体在时间过程中统一它的各种行动，而且在任何既定时刻，意识也与那时发生的物理的/生物的过程紧密地相统一。这样，我们所拥有的是巨大的多样性以非常高的程度统一起来——也就是说，我们拥有极高程度的有机统一，从而拥有某种具有极高价值的东西。如果价值（的等级）在于有机统一（的程度），那么心-身问题表明，人是非常有价值的。解决这个问题需要理解这种极高等级的价值是如何可能的。

我们希望自己是有价值的以及我们的人生和行动是有价值的，这是希望它们展示出一种高度的有机统一。（柏拉图把灵魂的良好状态看作由三个部分——理性、勇气和欲望——构成的等级安排，其每个部分都从属于它前面的那个部分并且和谐地履行自己的专门功能。如果这样一种观点是有吸引力的，那么这是因为它作为一种拥有价值的方式给我们留下了深刻印象，而不是因为灵魂最终一定是幸福的。然而，柏拉图所描述的东西只是一种有机统一的存在方式；也存在其他的方式，而这些其他的方式具有不同的特征。）我们希望包容各种不同的品质和现象，以密切整合的方式通过众多交叉关联把它们统一起来，并且把它们有效地馈入我们的行动之中。某些实体自己就是有机统一——或某种程度的有机统一——的主体，从内部塑造它和发展它，而另外一些实体的有机统一则完全产生于外在的安排；这可能会在实体所拥有的价值之种类和范围方面造成了差别。请注意，对个人实行严密管控的社会不会有最高程度的有机统一或价值。与自由社会相比，它拥有更少的价值，因为在自由社会里，人们的主要关系是自愿形成的，并且按照周围不断变化的特殊条件做出调整，从而产生出复杂的相互关系以及动态平衡，正如经济学理论所描述的那样。这里存在最大程度的行动的多样性，而它们以错综复杂的方式统一起来。（然而，某些实体的目标或目的是破坏其他实体的无害的或非破坏性的有机统一，所以需要引入某种复杂情况以处理这类问题。）打造各

种样式的团结、伙伴感和分享意识，并把它们注入社会的结构之中，这能在市场所提供的东西之外增加更大的统一。

价值是一种特殊的维度；但也存在其他的评价维度。然而，我们能够理解，为什么通常的习惯是以不同的方式使用价值这个词，把它用作表示所有好东西的基本范畴；这样，成为好东西的不同方式就可以被看作不同种类的价值，而不是看作价值以外的某种东西。这个问题纯粹是咬文嚼字吗？去评价某个事物，就是在心理上和态度上与它处于一种密切的、积极的特殊关系之中，而这种关系是以高度的有机统一为标志的。评价某个事物，就是从事这种特殊关系的行动。因此，你可能说，我们的评价行动所涉及的所有事情或性质都有"价值"，但是，这实际上是把心理评价行动的统一性投射到该行动所针对的不同对象上面。另一方面，把价值看作有机统一的程度，这是把价值只当作某一种类的现象，而评价行动不过是一个例证而已。

价值不是唯一有关的评价维度。我们也希望我们的人生和我们的存在具有意义。价值涉及某个事物在自己的边界内部得到整合，而意义涉及它具有某种超出这些边界的关联。意义问题本身是通过界限的存在而产生出来的。这样，通常当人们把自己的存在看作有限的时候，他们对自己人生的意义感到担忧，或许这是因为死亡将终结他们，从而标示出他们的大限。去寻求给予人生以意义，这是寻求超越自己个人生命的界限。（是否存在两种超越我们目前界限的方法，从而有两种样式的意义：首先，与仍然处于外在状态的外部事物相关联；其次，以这样一种方式与这样的事物相关联，或者把它们结合进我们自己的内部，或者把它们并入一种扩大的认同之中？）有时候，这体现为养育孩子以继后，有时候，这体现为促进某种超越自己的更大目标，比如说追求正义或者真理或者美的事业。

然而，另一方面，对于这样的巨大目标（或者与别人结合的目标），我们能够注意到其局限性。即使当我们考虑宇宙作为一个整体的时候，我们也能够看出它是有限的。这样，一些人想知道，如果从

现在开始几百万年以后所有东西最终都将毁灭于星系或宇宙的某种巨大热寂之中，那么关于人类存在的任何东西如何能够具有意义。对于任何特定的事物，无论它如何广大，我们看起来都可以后退一步，追问它的意义是什么。这样，为了发现它的意义，我们不得不去寻找超出其界限之外与其他事物的联系。从而后退开始了。要制止这种后退，我们看起来需要某种内在地具有意义的东西，某种本身就是有意义的东西，而不是依靠与其他事物的联系而获得意义的东西；或者我们需要某种无限的东西——即使在想象中我们也无法从它后退，以便思考它的意义是什么。这样看起来，能够为意义问题提供一个立足点的东西是宗教，意义的一种终极基础，因为它是一种无法被看作有限之物的无限存在，一种没有地方后退以便看到其界限的存在，从而关于它的意义问题便无从谈起。

意义不能单凭超出边界的任何联系——比如说与某种完全没有价值的东西的联系——而获得。但是，与其相联系以便获得意义的东西本身不需要是有意义的。（这是一种开始后退的方式。）我们已经看到还存在另外一种使事物获得重要性的方式：它能够拥有价值。价值实际上是事物内部统一的一致性。这个事物不需要与其他任何事物——任何更大的事物——相联系，以便拥有价值。我们也不需要超出某种事物来寻找它的（内在的）价值，而我们确实是超出某个事物来发现它的意义的。当我们进行这种超出的搜寻的时候，我们可能发现的东西是与价值的关联，是与某种具有有机统一的事物的关联。通过达到某种具有价值而非意义的东西——即达到具有价值的某种事物，意义的后退停止了。（在随后的章节中所考虑的其他维度也可以构成价值，从而也可以为意义提供一种基础。）

正如我们在这里所解释的那样，意义和价值是相同等级的观念，它们处于令人感兴趣的和复杂的关系之中。意义能够通过与某种具有价值的东西发生联系而获得。然而，这种联系的性质是重要的。我不能单凭这样的说法给予我的人生以意义：我与促进世界的正义发生了

联系，这是指我每天或每周都读报纸，从而注意到正义与非正义的进展情况。这种联系太微不足道了，太没有实质内容了。（然而，了解外部事物并且理解它们具有多大的价值，这可以构成一种重要的联系。）这种联系越大，越密切，越有力，越强烈，其范围越广，所得到的意义也就越大。与价值的联系越紧密，意义也就越大。这种联系的紧密性意味着你以一种统一的方式与价值发生关联；在你与价值之间存在着更多的有机统一。因此，你与价值的联系本身就是有价值的；而且，意义通过与价值的这种有价值的联系而获得。

意义和价值也能够在时间的推移过程中交织在一起。请考虑艺术或科学中这样的过程：一种统一在某个阶段达到了，然而它可以被那些不符合它的新因素所推翻，从而在这里，一种新的统一形成了，以便这些新因素（加上大部分旧因素）结合进来，如此等等。新因素可以是科学领域中的新数据，也可以是艺术领域中的新材料或新主题。很多人认为这个过程的要点和目标存在于所达到的统一之中，从而认为先前统一的打破仅仅是作为达到更好的和更适当的新统一的工具（我所指的变化是这些后续的统一确实达到了，而不是我们会把其归为衰退的情况），而其他人则可能把先前的统一和界限的超越看作这个过程的要点，在这个过程中，人们施展了和证明了他们作为奋斗和超越的存在之本性。当然，我们可以把每个阶段看作具有同等的重要性，而不仅仅是达到另一阶段的工具。这两个阶段交替构成最重要的东西，即构成这个过程本身。[1]

对于评价自我、它的人生、它的作品以及它与其他人和事物的关系，价值和意义这两个观念是否能够成为其充分的基础？或者，某些重要的评价是否涉及其他的观念？价值和意义是含义如此广的观念，以致看起来任何事物都能够归于其下。即使如此，把其他的评价观念只置于这两个范畴下面，这也会是没有说服力的，如果这样做歪曲了或掩盖了它们最鲜明特征的话。

[1] 这一章利用了我的早期著作《哲学解释》中关于价值和意义的讨论，而这本书提供了更多的细节。关于价值和意义的概念，存在一种牵强的和延伸过远的应用，即把它们应用于性关系。虽然这种应用在理论上是令人感兴趣的，但是我不认为它有什么重要意义。在性交中，一种强烈的统一被创造出来，一种跨越边界的联系，一种越过边界的相互渗透被创造出来。读者可能已经注意到，价值和意义的观念不是没有它们自己的性暗示。使自己进入内部的统一并且发生超越自己的联系，这不仅描述了价值和意义的观念，而且看起来也适合性关系的模式。更思辨的地方在于，价值和意义也拥有——可以这样说——性别。使自己进入内部的统一，这看起来适合发生性关系的女性方式，而发生超越自己的联系则适合男性的方式。价值之于女性正如意义之于男性，是这样吗？既然这些评价维度具有巨大的和同样的重要性，这会是一种令人满意的结果。我并不主张，这两个核心评价维度只是升华了的和放大了的性观念。然而，这种类似肯定会增加这些评价观念的力量，因为也许它会增加——如果需要任何增加的话——性别取向的尊严。

然而，即使是在这种高度抽象的水平，价值或者意义中的哪个观念能够应用于哪一种性别，这也是不清楚的。在性别取向中，男人向外发生联系，女人向内产生结合。但是，在他们的自我观念的本性中，女人通常是被描述为按照关系和关联的观念来定向的，而男人则把自己看作更自动地局限于自己的边界之内。这是不是更把女人按照意义维度来定位，更把男人按照价值维度来定位？如果男人和女人倾向于按照他们各自的情况来界定价值和意义的观念，那么这会是非常有趣的；如果这样，那么他们就会在他们关于这些观念的概念上产生差别，即女人按照阴道交合来界定价值，按照与他人的关系来界定意义，而男人则按照阴茎关联来界定意义，按照分开的个体性来界定价值。但是，这不需要意味着，他们必须——如同他们界定它那样——通过不同的路线来得到或发现价值和意义。

第十六章 重要性和分量

我们希望以某种方式具有重要性，希望在世界上受到重视并且给世界带来某种影响。重要性是另外一种独立的实在维度。单独探讨重要性，看起来这没有必要。既然造成后果会涉及与其他事物的联系，那么重要性的所有特征不是都归属于意义的观念吗？另外，某个事物发挥作用的方式以及使它具有重要性的后果本身不就是有价值的和有意义的吗？因此，重要性如何能够成为另外一种不同的实在维度？然而，重要性的观念不能还原为价值和意义的观念。某些行动可以具有价值然而并不重要，而其他重要的、有影响的行动则可能既无价值也无意义。

有价值但不重要的一个例子是国际象棋。在国际象棋中，有可能创造出有价值的，甚至很美的结构：从此前的对弈中整合棋局，修改众所周知的策略，展示勇气或狡计或坚韧。这种游戏对某些人来说也反映了对立军队之间的战斗。通过联系于更大的战斗主题，对弈可以说具有意义；另外通过它们特殊的发展、联合和惊喜，对弈也可以说具有价值。但是，我认为，这种游戏是不重要的。它并没有任何超出自身的影响，即使它可以支配某个人的人生；它基于更大战斗主题所采取的招数并不能影响我们看待和参与其他战斗的方式。我想说的不是，国际象棋完全没有任何后果；我想说的是，考虑到在它上面所投入的巨大的智力和精力，它产生的后果是少得不成比例。了解和欣赏国际象棋对弈之美妙的人们既不能使他们的人生得到深化，也不能使他们的理解力得到改善；存在的东西只是关于对弈的欣赏体验以及对它的记忆。（请记住，这不是否认国际象棋具有价值。）数学——一种具有类似结构的事业——在科学理论之中得到了利用，而且，即使当它没有被实际应用的时候，它也能够把大量的其他数学枝节问题和

数学事实统一起来，给予它们的结构以更深入的理解。（然而，英国数学家哈代［G.H.Hardy］以在数学领域工作而感到荣耀，因为他认为，他的专业没有其他的用处或联系。）

最理想的情况是同时拥有价值和重要性，然而，即使这是不可能的，有时候我们也希望拥有某种影响和产生某种后果，所以我们满足于对某种事情产生影响以及对它来说是重要的，即使这个事物既无价值也无意义，从而我们的影响也是既无价值也无意义。有某种重要性总比根本没有任何重要性更好。体验机的一个缺点就是它不能给我们留下任何后果或者给世界造成任何影响，它不能赋予我们以任何重要性。与体验机不同的另一种机器使我们与实在有一种被动的接触，它也有这个缺点。它们都不能满足另外一个现实原则——称它为第五现实原则，这个原则与其他的现实原则是并列的，它要求以一种对现实产生某种影响的方式与它相联系。

不是这样的：人们应该把重要性排在价值和意义之上，使它达到最大化，无论其代价是什么。（如果历史上的恶人做尽坏事不是出于其邪恶的性格而是以他们能够拥有的唯一方式来追求对其他人的更大影响，这不会让人感到什么安慰。）最好类型的重要性也拥有价值和意义。但是，产生影响，这也是一种合理的要求；它是一种独立的评价观念。我们特别注意到，虽然人们在缺少价值和意义的场合企求和追求重要性，但是这种要求也是与它们一同出现的。

无论如何——更加复杂的是——我们无法把重要性的观念与价值和意义的观念完全分开。一个重要的事件或行动本身不需要有积极的价值或意义，也不需要对任何东西产生积极的影响，但是它必须对价值或意义具有某种影响；因此，在这种情况下，它的重要性将存在于它对价值和意义的更大的负面影响之中。说某种事物具有影响，这不仅仅是计算其后果的数量。每一个行动也许都会产生数量不定的大量后果；当我说话的时候，我就是正在移动和改变数百万空气分子的位置，而且这些后果在时间过程中会继续传递下去。然而，这本身并不

给予这种说话本身以重要性。因此，在确认某个事情是否具有影响时，重要的东西不是后果的数量而是后果的类型。要规定这种类型的后果，就要援引价值或意义的观念，或者援引其他的评价维度。我认为，重要的事件是带有重要后果的事件，是对价值或意义（的数量或特征）具有重大影响的事件，或者是对其他某种评价维度具有重大影响的事件。（请记住，这种影响可以是产生负面的作用。重要性观念的所指是其他的评价维度，但是它不可还原为它们。）要消除对价值、意义或者某种其他评价维度的指涉，这是不可能的。[1]

感觉自己是重要的，这可能采取奇怪的方式。某些人感觉自己重要，不是因为他们引起的后果，而是因为产生他们的原因，正如名人的子孙为这一事实而感到骄傲那样。他们是不是相信祖先的成就有遗传学上的基础，从而有资格为他们所拥有但是还没有得以展示的隐形品质而感到骄傲？还是他们觉得与成就的生物学联系给予他们以意义，即使这种联系走向了更少让人希望的方向？请注意，我的假定是，成为某种美妙事物的原因比成为其后果更好。美妙的原因可能具有微不足道的后果，但是一个微不足道的事件更难以引起美妙的后果；因此，后果的美妙在某种程度上能够回递给它的原因。然而，原因的美妙则不能传递给它的后果。这个事实的意义在于，影响的观念是一种基本的评价维度，它不单纯是从意义观念所展示的联系中派生出来的。

我们最希望具有的影响是对某种事物的价值或意义（或对某种其他的评价维度）产生巨大的积极影响。我们希望这种影响来自我们内部某种并非微不足道的东西。偶然碰上某个能够导致重大后果的人——一种积极版本的“只缺少一根钉子……”——这是不够的。我们希望这种重大后果来自我们看重的性格特征，当然最好来自各种性格特征的整合。当某个后果是由我们的行动所引起的时候，我们希望这种行动是有意图的和自我表达的，来自并且也展示了有价值的性格特征。

也许这是因为所有在价值和意义方面所产生的后果都可以选择性地回递给作为原因的品质和行动，而这些品质和行动本身就具有价值和意义。在任何情况下，当这样的品质发挥了原因的作用的时候，我们在重要性方面就会收获更多。总的来说，影响是行动的后果，而不是不行动的后果。只有当某种事情使你在某种所预期的和适当的行为过程中会伤害某个人的时候，你的不行动（不伤害这个人）才算作一种重要的后果。你不能总是依靠不撞倒路过的行人来对他们产生重要的后果。

我想更近距离地考察重要性，其中包括以物质财富和权力为形式的重要性。就像哲学的传统那样，我倾向于不考虑这些形式的重要性，尽管事实上有很多人一心一意地追求它们。哲学家是这样的人，他们更看重成为思想家和学者。没有几本书说，写书是完全没有价值的，正如很少有理性论证贬低理性论证的价值。如果你那样想，那么你就不要做那些事情。那些只认为财富和权力重要而理智的理解力和清晰性不重要的人不会留下论文（以令人信服的方式）来陈述他们的情况。我的冲动仍然是在重要性的问题上不考虑世间的财富和权力，然而我想更近距离地做点考察。

重要性具有两个方面。第一个方面涉及具有外部的影响或后果，成为外部后果的原因，一个后果得以产生的地方，从而其他人或事物受到你的行动的影响。重要性的第二个方面涉及被人重视，被人看重。（即使被人重视是一种影响或后果，它也值得分开来论述。）如果重要性的第一个方面涉及成为后果得以产生的原因，那么第二个方面则涉及成为回应——对你的行动、品质或在场做出的回应——所流向的地方。他们以某种方式对你注意，并且给予你重视。单纯地被人注意也是我们想得到的东西。

成为其他人注意的焦点，这通常是有权者的特权；[2]追求权力、声名和财富的欲望在很大程度上是一种追求重要性的欲望。显然，权力、声名和财富在某种意义上是作为随后而来的东西——物质利益、

快乐的体验以及令人感兴趣的社交机遇——之工具而被欲求的。然而，除了这些抽象的东西以外，权力、声名和财富也在很大程度上涉及两种方式的重要性，即具有后果和被人重视。另外，它们也象征自己是重要的。与重要性的联系在权力的例子中是最清楚的；一个有权力的人有能力在自然界、自己本身或其他人之中产生出后果。对各种各样的权力形式加以分类——我把它放到了脚注中——这是可能的，而且，当某种特殊形式的权力施加在我们身上的时候，了解它在各种权力形式选项中的位置，这或许能有所帮助，或者让人感到些许的安慰。[3]

研究权力——影响事情之结果的能力——的社会科学家通常关注这样的处境，即其他人坚决反对这些结果。马克斯·韦伯（Max Weber）走得如此之远，以致把权力定义为"社会关系之内的一个行动者处于一种不顾抵抗贯彻自己意志的位置之概率"。[4]确实，不可改变的抵抗处境可能是人们所要面对的处境，但是假定现在就是这种情况，这就有点过快了。因为影响结果的能力也能够以其他的方式来运用：通过说服别人，提出合作性质的妥协，提出能更好地满足所有各方要求的新选项等，以及参与各方以持续合作方式所进行的大量变革（并且影响其方向）。社会科学家关心影响行动和行为的权力；然而也存在影响情感、观念和理解方式的权力——这是艺术家和思想家的领域，而且还存在影响人们的内心自我的权力——这是精神导师的领域。

财富也是因其所带来的和买来的重要性而被欲求的。在西方社会，正如在大多数社会一样，财富使人变得重要；富人（一般）被看作重要人物来对待，并且也能够产生重大的后果。另外，对于许多人，财富是具有重要地位的一种象征；我们可以说，它是重要性的通货。奢侈品——除了其给人带来的舒适享受以外——也是重要性的一种具有象征意义的代表。人们似乎认为：受到世人如此善待的任何人都一定是重要的。（奢侈品的相对匮乏——正如凡勃伦［Veblen］认

识到的那样——能够使它代表某种特别的东西，能够使它象征重要性。）

我想说的是，任何人——其他人或者他自己——都不应该按照其财富来评价某个人的重要性。不像利用个人能力的行动，仅仅拥有金钱不能使人表达出自我，是这样吧？然而，金钱能够被用来建造一个表达自我的家；这种花费也能够对建筑师、建筑工人和家具制造者产生影响。而且，积累金钱的行为是否能够以这样的方式来进行，它既能表达自我，也能够影响他人？然而，如果一个人只是把注意力放在金钱（一种手段）上面，而不是放在他的生产行动的实质或者施展他自己的天赋上面，他的心灵就会被没有内在价值的内容所占据。金钱和财富本身不是一种适合表达细微差别的工具，它缺少反映任何复杂事情的形式和能力。

当金钱成为行动的基本动机的时候，为什么我们认为这是不体面的？（这并不意味着我们认为养家糊口的动机是不体面的。）行动的基本动力是金钱，这是把金钱所带来的东西置于行动本身的价值和意义之上，这样它就贬低了这些行动，而我们认为应该把这些行动的价值和意义置于金钱之上。如果一位哲学家告诉我们他是为了金钱而思考，一位医生告诉我们她是为了金钱而治病，一位小提琴制造者告诉我们他是为了金钱而制造它，那么我们会感到这些行动有点被玷污了。而且，如果他们把自己工作的价值和意义理解得如此不健康以致把它们置于赚钱之下，那么他们能做出高质量的工作吗？即使弗洛伊德说过男性作家从事写作的动机是既想赢得声名也想赢得漂亮女人的爱情——弗洛伊德没有规定哪一个排在第一位——那么他们也是为了从事这种写作工作而想赢得声名的；质量内在于他们的欲望之中。另一方面，金钱是没有特征的东西，它没有必要代表或表达任何有价值的东西。因此，不仅是金钱作为支配性的动机使行为主体的注意力离开了其行动的形态和性质，尽管它可能是这种情况；而且给予金钱以更高的位置也表明他带有一种歪曲的行动观，而这种歪曲肯定会影响

其做事的方式。然而，歪曲是否可能只存在于他的金钱观之中，而非他的行动观之中？生活不可以这样分隔开来。评价这些事物的和从事这种行为的是一个完整的人；因此，这种行动是具有某种价值尺度的某类人所从事的某类行为。某个人爱金钱胜于爱一个人，这意味着他并不爱这个人。

权力能够以明显给他人带来更大后果的方式加以利用和实行。如果重要性确实是实在的一个维度，那么我们是否必须说，仅仅拥有权力确实给人以更大的实在，即使这种权力的实行会导致支配他人或者阻止他们进行更多的选择，因为权力的持有者想把他的意志强加给他们并且迫使他们以某种方式行事？如果通过拥有和实行权力的方式来产生影响有可能给某个人带来更大的实在，那么它也可能以其他方式在更大的程度上减少他的实在。这就是权力会带来的腐败部分——无人能够幸免。（看一看利用权力或用其人生来积累财富、影响或特权的那些人的嘴脸吧。）

正因为重要性是以中立的方式来定义的——作为具有影响的东西，而无论是什么样的影响——所以我们不得不通过层层推理来表明显而易见的东西：某些方式的重要性不会使人们更真实。如果最初就规定，只有某些种类的影响，以及被考虑的理由中只有某些类型的理由，构成了重要的"重要性"，这不是更简单吗？在后面的"黑暗与光明"一章中，我们将重新考虑对实在内容的这种中立的规定。

与价值、意义和重要性相并列，存在着第四个实在的评价方面或维度，即分量。某种事物的分量是它内部的实体性和实力。考虑一下与之相反的东西是有益的。当一个人被称为是"无足轻重的人"的时候，这意味着什么？这里所讲的可能是影响力和重要性，但是我认为，它通常所意味的东西是重要性所基于的（或者应该基于的）性质。人们正在评价的东西是这个人的实质如何，他的思想是如何深思熟虑，他的判断是如何可以信赖，这个人在打击或严重考验面前如何

能够挺住。一个有分量的人不是能被时髦之风吹走的，能够经得起检验。古罗马人把它称作“庄重”（gravitas）。

我们可以把分量规定为抵抗某类外部变化的能力。（更充分的解释规定了三种构成因素：某事物在某种特定的性格特征方面在面对特定力量时对相关的特定变化具有分量。）分量是一种平衡的观念。处于稳定平衡状态的某种事物抵抗外部力量，或者在其先前的状态或类似状态中重建自己。所以，如果一个人、一种观点、一个原则或一种情感在面对外部压力或力量时能够维持自己或重建自己，那么它就具有分量。这是以外在的方式——通过它如何抵抗外部力量——描述了内部的分量观念的特征。我们没有说，能够使事物以这种方式维持自己的这种内在实质是什么样的。

有时候，分量依赖于事物如何在关系网络中以紧密的方式结合在一起。一种有分量的观点是得到充分考虑的观点，它考虑到了各种事实、更大范围的问题以及可能会提出的反对意见。当一种情感与这个人的奋斗、计划、目标和欲望相关联并且变得与它们成为一体的时候，而非一时的幻想，这种情感就具有分量；也许，这种情感已经经历了一些改变以更密切地和更好地适应这一点。这样的多种关联网络在面对外部压力时能够使事物维持自己的存在。另外，这种具有分量的事物已经考虑了其他许多事物，从而逐渐与它们结合在一起，否则这些事物就会推翻它。

发现分量的一般内部特征的描述，而这种特征可以适应于人、信念和情感，这会是一件美妙的事情。谈论坚实或密度（的数量），这只是标示出现象，而不是描述它的特征。也许，不同类型的事物的坚实是以不同的方式来体现的，其共同拥有的东西只是某些外部特征以及在面对外部压力时维持和重建自己的能力。然而，分量是一种内部现象，尽管我们为它提供的标准是外部的。维持平衡之基础的东西就是这种内部性质，无论它在特殊的场合意味着什么。

重要性涉及外部的关联或关系，正如意义那样。分量涉及内部的组织，正如价值那样。分量之于价值正如重要性之于意义。重要性是外部的或关系性的力量或实力，而分量则是内部的、固有的力量。价值是事物之内在的整合，而意义则是它与外部事物的关系和整合。这样，基于分量/价值＝重要性/意义这个看起来非常简洁的公式，我们能够形成这样一张图表：

	内在的	关系的
整合	价值	意义
力量	分量	重要性

这个具有实在之四个评价维度的简单图表——价值、意义、重要性和分量——把它们放在具有说服力的和令人满意的关系之中。这样，我们就希望可以只按照这四个维度来讨论和评价所有的事物，而无论它是什么。然而，对于理论目的来说不幸的是——但是对于生活来说也许是幸运的——这四个维度并不能穷尽我们想做出的那些相关种类的评价。

深度也是我们非常重视的性质。无论是对于艺术品、情感、科学理论、数学定理，还是对于人或理解的方式，都是越有深度越好。人们在精神的道路上寻求与最深层的实在的联系。一般来说，肤浅和表面不是可欲的性质，尽管也有这样的场合，即更多的深度是不必要的。

存在这样一种诱惑：试图把深度还原为广度，从而使所有的东西都是平面的。一种深层的科学理论与很多其他的理论和问题相关联，一种深刻的情感与许多其他情感相共鸣，并且产生出很多变化。这样，我们是否能够仅仅把深度理解为一系列广度范围的关联，它们全都处于相同的平面上？所有东西都存在相同的表面上，但是当某些事物比其他事物拥有更广范围和更大表面的关联时，我们把这个方面理

解为深度。（比较一下平面国的居民如何从平面几何的特征来推算曲率？[5]）

但是，当如此众多的其他维度迅速涌向我们的时候，为什么单单计较减少一种维度呢？如果深度是一种合适的维度，那么如何看待广度，如何看待事物的大小和范围？更大的工作，更大的领域，更大的自我——所有这些事情都与纯粹的大小有关，以及与伴随大小而来的更大的包容能力，这些都是积极的特征。在评价自我时，我们可能关心它的包容性和体积，它的内部空间的范围。如果我们愿意谈论价值、意义、重要性、分量、深度和广度，那么我们是否应该在我们的清单上再加上高度，因为有更高级的情感、更高级的艺术品和更高级的快乐？如果加上高度，那么为什么不也加上强度？

如果我们准备通过我们可能试图判断的任何事物——自我、它的人生、情感或行动，以及它与其他自我的关系——来罗列所有评价维度，那么我们是不是也应该列上原创性、生动、活力和完整？而且，如果应该加上所有这些，那么为什么不加上创造性、个体性和表达性？为什么不也加上——所有门闩一旦打开——美、真和善？

扩大评价维度的数量，这会影响我们对强烈的积极的情感的看法，因为只有当情感体现了积极的评价时，它们才是积极的。积极的评价诉诸价值，但是我们也可以给予事物以其他的积极评价，诸如具有意义、分量、重要性、深度、强度、生动等。不仅情感依赖于按照这些各样的维度对事物所做出的评价，而且我们拥有这些强烈的积极的情感本身也对我们人生的价值、意义、强度、深度等作出了贡献。这对斯波克问题提供了最真实的答案。这些情感不仅对评价的维度做出了回应，它们也有助于按照这些维度来构成我们。

我们遇到了评价维度过多的问题，遇到了维度的爆炸，这并不令人惊讶。这份不断增长的评价维度清单不过是罗列了实在的维度。它们是使事物更实在的维度。沿着这些维度中的任何一个获得更高的排位（其他情况保持不变），就是处于更实在的状态。而且，情感——

我们现在可以接着说较早时的话题——是我们对实在做出的类似回应。我们此前看到，实在有许多方面，有许多维度。如果这样，那么为什么我们要只期望它们中的一些构成了相关的评价维度？不是所有的和每一种的实在维度都与评价，都与我们的努力奋斗相关吗？

---

[1] 这意味着，当历史学家把某些事件称为重要的并且对它们加以研究的时候，他们的主张在评价上不是中立的。一位历史学家可能认为，所谓重要的历史事件或行动，她是指带有很多人们知道其后果的事件或行动，而这些后果进入了人们的意识，尽管他们不知道哪些更早的事件产生了这些后果。一场重大的战争或制度变革会产生很多人们意识到的后果。这个标准关注的东西是人类的知识；它能够被扩展以包括宇宙中其他的智能意识，或者包括地球上的某些动物意识。宇宙中的重要事件将是那些其后果众所周知的事件。（在这里，"后果"的观念不是可传递的。这位历史学家可能认为拿破仑的一生在历史上是重要的，但无须认为拿破仑的曾曾祖父母的婚配在历史上也是重要的。这位历史学家将如何排除这种情况？所说的这种婚配在历史上不是重要的，这是否因为它的全部广为人知的后果只剩下了一个后来的事件？但是，有些历史上重要的事件就是这样仅仅导致了一个后来的重要事件。）我认为，已知后果的数量标准只是作为援引了评价观念的另一标准的近似物而发挥作用。首先，让我们设想所有的分子都具有某种初级形式的意识。这是否会使我们的所有说话都变得重要了，因为数百万的分子意识到了它们的新位置，而这种新位置是由我们的说话引起的？我们是否可以反过来主张，这些意识不是如此重要，而且引起它们的这个事件也不是如此重要？其他的事件也有这样的后果，即它们是众所周知的然而又（我们会说）是微不足道的；一张流行音乐唱片可能有数百万的人听过，但是对他们的人生没有任何可觉察到的影响。这种知识标准在其他的方面也是不正确的。如果太阳系突然湮灭了，抹去了所有的人类认知意识，这一事件——人类历史的终结——在历史上是重要的，即使没有任何太阳系的居民拥有任何关于它的知识或拥有任何关于其后果的知识。（然而，知识标准可以加以这样的改善：历史上重要的事件会对知识-事件造成某种影响。一场爆炸会阻碍很多知识事件的发生——否则它们就会发生，从而它会被算作重要的。）这种知识标准的原初合理性来自这一事实，即当某种事情是重要的时候，通常人们会知道它；因此，这种知识标准大体上接近于这种关于重要性的更准确的观点，即在评价维度方面产生影响。

[2] Charles Derber，*The Pursuit of Attention*（New York：Oxford University Press，1983），pp.21-35，65-86.

[3] 为了衡量权力的范围（社会科学家告诉我们），我们必须确认其他的人，了解他们的哪些行为涉及其中，所用的权力资源是什么，权力的使用者会付出什么代价。权力可以采取不同的形式。可以通过规避他们的选择来影响其他人的行为，比如说人们的身体被拘禁起来或者被锁在牢房之中。也可以通过他们的选择来影响他们的行为。你可以提高伴随个人行为而来的消极后果之概率或使其无效，从而迫使他去做其他的事情；或者你可以提高伴随他行为而来的积极后果之概率或功利，从而诱使他去做这件事情。或者你可以通过为他提供信息来影响这个人对概率或功利的判断，而实际上让它们保持不变。从而，你可以影响他的行为。（当人们谈论媒体的权力和影响的时候，他们使用的就是这种意义，或许也包含下一种意义。）当你为他提供了你相信是虚假的信息或者正确信息的偏好样本的时候，以便把他引向某个方向，你是在操纵别人。（当你不相信它是虚假的或有偏好的，也不相信它是真实的和无偏好的时候，只是用它来引导别人的方向，这是不是操纵？）当你通过某个人对第三方使用了权力而影响了他们的行动，你自己也就拥有了对第三方的权力。拥有权威，就是拥有命令某个人去做某件事情的权利，给予他们去服从的义务；如果这些被命令者感到自己因此有服从的义务，这种权威就具有合法性。
一个领袖应该有能力把人们的各种追求和行动整合为一种朝向特殊目标的同心协力的整体。有很多事情值得人们一起去做。一个国家可以集中力量减少贫困，或者促进严肃文化，或者发展新技术，或者使个人自由最大化……可以想象，一帮青少年朋友可以一起去看电影，或者去游乐场，或者去打斗，在街上闲逛，清扫邻里的环境，上街巡逻，排演戏剧。这个可行并且可欲的目标之清单是非常长的，但是无法同时去做所有的事情。在这些可欲的竞争目标之各种优点的呼声中，人们需要单独或者一起做出决定，共同全心全意地追求哪一个目标。一个领袖的功能就是解决这种竞争目标的问题；他提出一种关于可欲的目标的建议，清楚地陈述达到这一目标的可行计划，并且鼓舞足够多的人们跟在他后面沿着这条道路前进。因此，只是在极其特殊的条件下，一个社会才能够避免对某种领袖作用的需要。

[4] Max Weber，*The Theory of Social and Economic Organization*（New York：The Free Press，1964），p.152.（强调是我添加的）。

[5] 《平面国》是英国人艾勃特（Edwin Abbott Abbott）于1884年发表的一篇小说。虽然这篇小说的主要内容是对英国维多利亚时代的社会制度进行讽刺批评，但是它更重要的贡献是对维度的理解。——译者

第十七章 实在的矩阵

在前面一章中，我们扩展了实在维度的清单，从原初的四种——价值、意义、重要性和分量——增加到众多其他的维度。让我们考虑一下相关实在维度之最大可能范围的清单。它包含（深吸一口气）：价值、意义、重要性、分量、深度、广度、强度、高度、生动、丰富、整体、美、真、善、实现、能量、自主、个体性、活力、创造性、焦点、目的、发展、平静、神圣、完善、表达性、真实、自由、无限、持续、永恒、智慧、理解力、生命、高尚、游戏、庄重、伟大、绚丽、正直、人格、崇高、理想性、超越、成长、新颖、扩展性、原创性、纯洁、简单、珍贵、涵义、巨大、深厚、整合、和谐、繁荣、权力和命运。（我们不要问，是否还有什么东西漏掉了。然而，这种追问是相关的：它们中的哪些维度是体验机可以实现的，哪些维度有助于我们排除体验机。）

这份维度的清单是详尽的。一份长长的清单并不能为我们提供更多的理解，如果它处于一种无序的、杂乱的状态的话。我们需要构造这份清单，以达到某种理智的控制。然而，这份清单不是神圣不可侵犯的。在构造它的过程中，我们可以故意漏掉某些维度，因为它们不符合行将出现的清单的要求，或者我们可以增加某些维度，因为它们是这份清单所需要的。

对于这些众多的实在的维度，我们将如何进行排序和归类呢？我希望把这些维度安排在一张表格中，一个带有行和列的矩阵中。（除了人们熟悉之外，选择矩阵还有其他的理由吗？你期望实在的维度具有什么样的形状：一个具有十四维空间的面包圈，还是一个具有无限维度的向外辐射的圆圈？）只用四个维度，我们得到了下面这个2×2的矩阵：

	内在的	关系的
整合	价值	意义
力量	分量	重要性

构造一个包含所有维度的更大矩阵对很多理论目的都会有帮助。在这个矩阵的行和列上面的标签是实在的范畴。（在这种2×2的矩阵中，列的标签是内在的和关系的，行的标签是整合和力量。）这样我们就可以转向探讨这样的问题：为什么行和列恰好有这些标题。如果实在的更基本归类包含了这些标签和标题，那么实在是什么样的？如果我们构造的这个矩阵包含有一些空格，那么我们可以追问，还没有列入我们清单中的哪些其他维度可以正好填进去。（这样，我们就对我们的维度清单的完整性进行了一次检验。）当我们把某个特殊范畴看作已经填入行或列的合适标签的时候，我们也会认识到它是重要的。另外，这个矩阵也能够揭示我们以前没有看到的维度之间的关系，即处于同一列（或同一行）中的几个维度的相似性。而且，对于每一单个的维度，我们也可以从两个方面来看待它，而这两个方面对应于它的列和行的标题。把杂乱一团的清单组织成为一个矩阵，这是有启发作用的；当我们以新的关系来看待这些维度并且探讨这个矩阵为什么拥有这种结构时，这个矩阵使我们对这些作为构成因素的维度有了更好的理解。把维度组织成为一个矩阵应该这样进行：关于准确的位置安排，不要过于牵强，不要有太多的任意性。然而，希望我们进行这种安排时不带有任何牵强或任意性，这也有些过分了。

我们可以通过利用先前的2×2的矩阵来着手构造新的矩阵，而当我们只考虑四种维度——价值、意义、重要性和分量——的时候，这种2×2的矩阵是合适的和有启发作用的。我们可以把这种矩阵用作更大矩阵的核心，然后把它建构出来。在清单上有哪些维度自然而然地符合标题为内在的或关系的列？如果有的话，那么它们会提议设立哪

些新的行？在清单上有哪些维度自然而然地符合标题为整合或力量的行？如果有的话，那么它们会提议设立哪些新的列？肯定的回答会产生一个更大的矩阵；类似的问题可以这样重复下去，以便继续建造这个矩阵。有时候，增加一个维度，而这个维度看起来自然地适合并排的其他维度，这会使我们修改行或列的标签，以便更鲜明地把握这种扩大的分类。

构造一个实在之维度的矩阵，除了具有服务于严格的理论功能之外，还可以有其他的功能。如果我们能够构造一个精致的和令人满意的矩阵——怎么看迄今为止我们都还没有这样的矩阵——那么我们应该把这些其他的功能称为美学的。这种矩阵体现了这样的愿望：实在的各种各样维度被统一起来，并且以给人启发的方式相互关联，从而实在的领域展示出它自己的有机统一。我们可以把这种矩阵看作一个价值表。我并不确信，按照这张图表行进，就必然会走在正确的道路上。我承认，本章的余下部分包含了很多不熟悉的以及有时令人迷惑的理论片段，而这些东西与当代哲学是格格不入的。去掉这些东西，会使我免于目前哲学共同体的很多非难，而写下这些东西，已经让我心神不安。

无论这些东西是多么离经叛道，然而这张图表也是关于实在内部的统一性的一种象征性的代表，或者是我们追求这种统一的代表，无论它是不是关于这种统一的正确理论。因此，请把这张图表看作某种类似于隐喻的东西，或者看作代表和让我们想起实在之内部结构的东西，或者至少看作是为更准确的实在符号保留一处地方的东西，直到它的出现。呈现在这里的这种实在表格可能是不准确的，但是它需要是真实的。

现在让我们在一个矩阵内排列这些实在的维度。[1]另外两个维度——完整和完善——看起来自然属于整合的标签。完整看起来是整合的目的（telos）或目标，是它的实现，而完善看起来则是某种包含更多内容的东西。即使超越了某个事物的实现，也存在它的理想界限。

（理想界限本身可以是某种类型的实现，然而实现则可能还达不到理想界限。）完整是某种事物在其整合方面的实现，而完善则是整合达到了它可能的最远点，甚或超出了最远点，以致达到了它的理想界限。

我们最初的2×2矩阵现在被扩大为这样：

	内在的	关系的	实现或目的	理想界限
整合	价值	意义	完整	完善
力量	分量	重要性		

什么东西有可能被填入这两个空格？力量的理想界限是传统上归之于上帝的品质，是全能（omnipotence），是拥有全部能力。理想界限这一列集合了很多神学家讨论过的特征，这不是令人惊讶的，因为神性存在或者神性存在的观念代表了和实现了存在之很多属性和样式的理想界限。

什么是力量的目标或实现？清单上的两个东西是合适的：权力——这不过是描述力量的一个更宽泛的词汇吗？——和伟大。我们对重要性的讨论区分了它的两个方面：外部影响，以及被人重视。我们尝试可以按照力量这一行来继续这种区分。这样的话，伟大——力量的实现——就会具有两个方面。权力在其影响方面实现了力量；那么实现被人重视的东西是什么？自主和被爱是被人重视的实现吗？全能是力量之影响方面的理想界限；那么它的被人重视的理想界限是什么？我推测，它是被崇拜。

当被崇拜和被爱包括在这一行的次项中的时候，力量看起来就不再是这一行的最好标签。实体性或实质性会发挥更好的作用。某种事物在什么程度上是实质的？它的实体性的内在的性质是它的分量，它的实体性的关系的性质是它的重要性，它的实体性的实现是它的伟大，如此等等。也许，我们应该更多讨论的根本不是事物的实体性，而是事物的实体。如果你不确定什么是实体，那么这也许会有帮助：

事物的实体的内在的性质是它的分量，它的关系的性质是它的重要性，它的实现是伟大，如此等等。

一般来说，我们可以通过理解列的标题和行的条目来澄清那一行的标题的含义；例如，实体就是在这些列上具有这些条目的东西。与其类似，我们也可以通过对行的标签和列的条目的更好理解来澄清对那一列的标题的理解；例如，实现是整合达到完成时的状态。即使围绕这个矩阵转了一圈，这也能增加我们的理解，就像我们通过阅读某篇文章来学习某门知识，开始时对这篇文章只有粗略的理解，并且用这种不足的理解去把握第二篇和第三篇文章，然后回头阅读第一篇并且理解得更好了，此后再回到第二篇和第三篇并且对它们理解得更好了。然而，我承认，构造和建构这个矩阵就像造一个由纸牌搭建的房子。即使它竖立起来了，看起来也是摇摇欲坠。

在我们的清单上，有三个维度通常被分为一组并且一口气说出来：真、善、美。把它们放在同一行，这是令人愉快的。然而，按照哲学家们的通常观点，真被放进这一组里，这是令人困惑的。他们把真这个词用于命题或句子或陈述——即用于类似于语言成分的某种东西；只有当一个东西符合该事实的时候，当它描述事物是什么样的，这样的东西才是真的。陈述的描述程度越低，它越可能是真的——比如像这样的陈述："字母a在前一页上至少出现了一次。"既然对于所有含义明确的陈述，或者它是真的，或者它的否定是真的，所以与我们知道去做什么或想关注什么的陈述相比，我们有更多真的陈述。（请考虑这样的陈述："前面的句子不包含942个单词。""现在不是这种情况：大象现在正在嚼我的笔。"）像真的句子这样低级、普遍的东西能够与善和美属于同一份清单吗？也许，只有那些基本的、重要的真句子才是我们想要的，那些非常值得知道的真句子。然而，当真这个词与善和美一起流畅地脱口而出的时候，我认为它最好不要被解释为某种元语言的东西，不要解释为句子或命题或类似的任何东西的性质。济慈（Keats）认为真与美是同一的，无论他是否正确，真都可以像善

和美那样应用于同一种类的东西；它不限于只应用于句子和命题。[2]实际上，我甚至认为，真最好不要被理解为主要是关系性的，无论这里的关系是指符合或者融贯或者揭示。

事物的真是它的内在的存在。它的真是它的内在的本质，这种内在的本质能够向外闪闪发光（虽然它并非总是这样）。它的真是关于它的最深层的真理——如果有帮助，你可以以元语言的方式来理解这一点——关于它的内在性质的真理。事物的真是它的内在之光。（这是真为什么向外闪闪发光的原因。）但是，某种事物的内在性质，它的最深层的本质，是否可以是黑暗？如果埃里克·埃里克森（Erik Erikson）能够写“甘地的真理”，那么我们是否也能够说斯大林或希特勒的真理？当然最好是避免这样说，但是不能只是靠这种做法来避免这样说，即规定事物的真是它的值得赞美的或可欲的性质（如果有任何这样的性质的话）。

在图表上位于整合与实体性下面的某一行上——目前为止我还不知道哪个范畴或样式可以作为这一行的标签——真将被放入矩阵第一列内在的下面。如果善和美并列地排在一起，那么善属于关系的列。因为这个范畴的内在的性质是它的真，以及它的关系的性质是它的善，那么它的实现就是美。应该给予它们以这样的安排，甚至这看起来都是美的。在真和善的上面增加美，这看起来不仅是这份清单的继续，而且也是它的实现。

我们已经确定了这样一种存在的范畴或样式，其内在的方面是（事物的）真，其关系的方面是善，其实现是美。对于一个已经被拔高到如此程度的范畴，什么会是它的理想界限？什么能够是它的理想界限？我认为，这种理想界限是神圣。这个系列能够进行下去而没有丝毫松劲：真、善、美、神圣。

开始于真作为它的内在的方面，终结于神圣作为它的理想界限，那么这个范畴是什么呢？给它贴上卓越或本质的标签都不太合适，我倾向于认为这个范畴是光明。事物的内在的光明是它的真，关系的光

明是它的善，光明的实现是它的美，而神圣是它的光明的理想界限。这种说法是有启发性的，但是，我承认，它也是不清楚的。与其拒绝它，我们不如等待更充分的理解。

某些维度涉及事物的大小和范围，涉及它的深度、高度、广度、无限。深度看起来是内在的，无限看起来是理想界限，高度是实现，所以让我们尝试性地（然而犹犹豫豫地）把广度放在关系的位置。另外一个维度是指事物的能量，它的强度和活力；我认为强度是内在的，而活力向外发散。也许创造性适合放在这里作为能量的实现。（对于能量的理想界限，无限的能量，我不知道有任何相关的词。）我们最初对实在的讨论（在"活得更真实"一章）开始于焦点的鲜明和生动，它们体现了事物作为形象与背景形成反差的程度，从而，焦点应该被添加进我们的矩阵之中作为一个一般的范畴。关于焦点的实现或目的，关于被描述为形象的东西，我不太确定；也许它是个体性，区别于背景和其他的事物。如果是这样的话，那么它的理想界限就会是绝对的具体性和绝对的唯一性，是独特性（sui generic）。另外一个维度的范畴看起来涉及圆满、充裕、丰富、整体性。这些东西的理想界限可能会是大全（all-encompassing）。然而，它们的确切位置是不清楚的。让我们尝试把圆满当作一般的范畴，把整体性看作它的实现，丰富当作它的关系的方面；而它的内在的方面也许会是结构或组织。这样，我们得到了——或碰巧发现了——下面的矩阵：

	内在的	关系的	实现或目的	理想界限
整合	价值	意义	完整	完善
实体	分量	重要性	伟大	全能
光明	真	善	美	神圣
范围	深度	广度	高度	无限
能量	强度	活力	创造性	无限能量
焦点	鲜明	生动	个体性	独特性
圆满	组织	丰富	整体性	大全

对于实在的维度之杂乱无序的清单，这个矩阵确实带来了某种统一，尽管这种统一可能还很脆弱。

仍然还有一些行需要加进来，以包容我们已经提到过的一些其他维度。我们可以有一行，其标签为独立，其条目分别是自我导向、自由、自主和自我选择。（这些以及下面的几行，都被列入目前列的标准秩序之中：内在的、关系的、实现或目的以及理想界限。）我们可以有一行，其标签为平和，它包含平静、和平（或者那类与外界相关的某个词）、和谐，其理想界限是太平（peace that passeth understanding）。我们可以有一行，其标签为发展，它包含（内在的）成熟、成长（向外的）、目的和命运。最后，我们可以有一行，其标签为实存（existence），包含时间的实存作为它的内在的方面，空间的实存作为它的关系的方面，因果关系作为它的目的或实现，而它的理想界限是一种必然的存在或自因（causa sui）。这4个新增加的行以图表方式表示如下：

	内在的	关系的	实现或目的	理想界限
独立	自我导向	自由	自主	自我选择
平和	平静	和平	和谐	太平
发展	成熟	成长	目的	命运
实存	时间实存	空间实存	因果关系	自因

把这4行（包括它们的16个维度）加到我们的第一个图表上，就会产生一个具有11个行和4个列的图表。即使不再增加了，11行对于表格来说也是一个相当大的数字，也许7行也是。然而，我们可以使这个过程再进一步。如果我们再发现一行的条目（具有另外4个维度），把它添加到这个已经扩大的图表上，就会产生一个4×12的矩阵，那么也许最终的12行本身就可以安排成另一个4×3的矩阵。这会为这12个行的标签如何相关提供一种更好的理解，并且它也会把二维的4×12矩阵变为三维的结构，变为一个4×4×3的矩形多面体。这样一个多面体可以包含48个构成性的维度，并且使它们密切相关。

让我们探讨这是如何进行的，同时也承认，这些思考确实是非常脆弱的。我们需要排成4×3列阵的11个行（需要添加的第12个目前为止还没有命名）的标签是：整合、实体、光明、范围、能量、焦点、圆满、独立、平和、发展和实存。这些标签如何能够以令人信服的方式加以分组？范围、整合、圆满和实体等行的标签属于更一般的结构组合或组织的范畴；而光明、能量和焦点等行的标签全都包含一种集中的运动或矢量方向，包含某种类型的行动。另外，某些范畴在这种组织中自然是成对的。能量作为一种矢量方向与圆满作为一种结构组合是成对的；我们可以用这样的方式来进行核查：看作为行的标签的能量和圆满是如何对应于图表上4个列的，看能量维度是如何成为圆满维度作为扩展开的结构组织的一种表现形式的。同样，焦点与整合属于一对，光明与范围也属于一对。与实体成对的东西是还未命名的第12个范畴。第三组行的标签属于方式、风格或样式。我们可以（按照上面同样的次序）把独立、发展和平和放进这一组，而实存与实体以及未命名的范畴也可以排成一行。

这样我们就得到了这个核心的矩阵：

矢量方向	结构组合	样式
能量	圆满	独立
焦点	整合	发展
（未命名的）	实体	实存
光明	范围	平和

这个新组的三个标题——结构组合、矢量方向和样式——看起来说明了事物是如何发挥功能的，说明了它是如何运作的。它说明了发挥功能的结构基础以及（符合其方向和样式）的行动；因而我们可以认为它说明了事物的功能性质（functioning nature）。另一方面，我们图表中的4个列（内在的、关系的、目的和理想界限）看起来说明

了意向性（用哲学家的术语说），一种向外运动的叙事。然而，这种展示不需要存在于时间之中，所以我们可以把它看作事物的潜在性。以更中性的方式说，我们可以把它看作一种趋向性（towardness）。现在，我们的多面体的三个面中，我们有了两个："功能性质"和"趋向性"（或潜在性）。

如果这样，那么这个多面体的第三个面是什么？我们可以通过对已经扩大了的矩阵的12行标题加以重新分组来发现它是什么，这一次是分成四组（它们与结构组合、矢量方向和样式这三者相交叉）。独立、能量和圆满看起来适合分为一组，我们可以把这组称为生命（liveliness）；光明、范围和平和看起来适合分成一组，我们可以把这组称为精神（spirit）；焦点和整合看起来适合分为一组，我们可以把这组称为集中（concentratedness），也许我们应该把发展也放在这里，作为一种时间过程中的集中；最后，实存和实体看起来适合分为一组，缺少更好的词汇，我们可以把它称作此在（thereness）。这4个更一般的范畴——精神、集中、生命和此在——一起描述了事物的存在（being）。这样，"存在"变成了这个多面体的第三个面。

图2表明了我们的（矩形）多面体的样子，它按照"趋向性"、"功能性质"和"存在"三个轴来排列。在这个4×3×4的多面体内部，排列了48个实在的维度。从图3到图6，这个多面体被剖开了，以便所有的维度都可以看见。

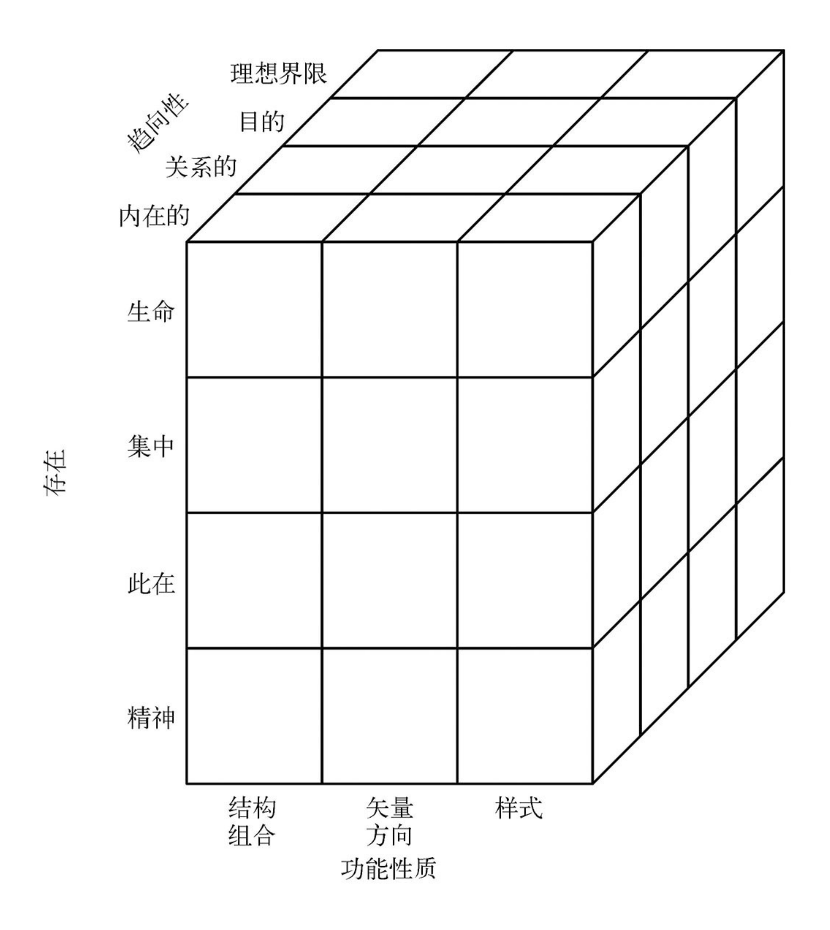


图2. 实在的多面体

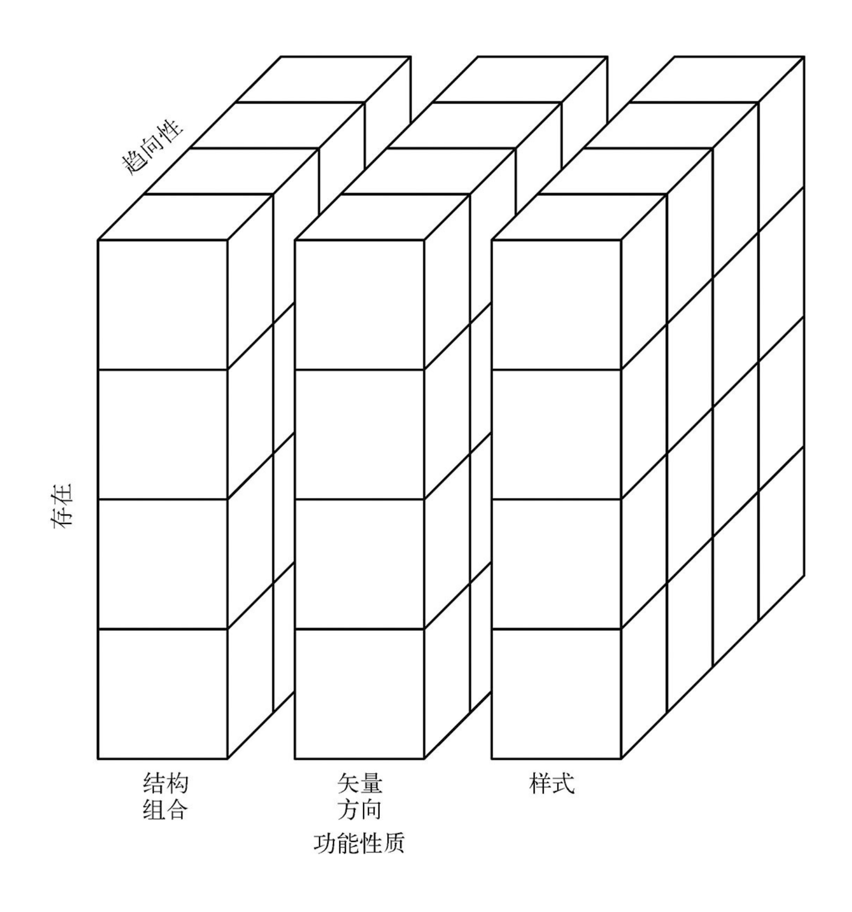


图3. 表明所有构成要素的被剖开的多面体

英国哲学家奥斯汀（J.L.Austin）论证说，以非常一般的方式说我们拥有关于实在的观念，这是一个错误，即使我们通过规定它的维度方面来减少它的一般性。他说，让我们看一看更温和一些的词，真实的。我们谈论事物在某种意义上是真实的，比如说一块真实的手表或者一只真实的鸭子。按照奥斯汀，真实的这个词被用作表明与其他否定状态的对比，与假的东西或玩具或人造的东西或染色的东西等相对比。这种存在的其他方式是具有独立内容的东西；因为一个讲话者称某种东西是“真实的”，这只是排除这些其他的方式之一（或一些），而这些其他方式是这个讲话者心中所想到的。[3]然而，这些存在的其他方面中的每一个——玩具或人造的东西或染色的东西或其他任何东西——都是那种不真实的事物的存在方式，或者是更少真实的事物或根本就不是真的那类事物的存在方式。不能成为那类完全真实事物的

方式的清单是很长的并且是开放的。它的内容在某种程度上依赖于那类事物的性质，但是我们仍然要问：为什么这些都属于不能成为完全真实的方式？按照奥斯汀的观点，“真实的”观念没有任何肯定的内容；它仅仅用作排除那些否定的方式。但是，为什么那些方式是“否定的”？而且，为什么它们（而不是其他的东西）被一起划入这个清单中，作为被“真实的”观念所排除的东西？产生这份清单的东西是什么？看起来，即使按照奥斯汀的观点，我们也拥有某种认知的方式，能够知道什么方面被算作更少真实的或非真实的或不真实的，至少对某类事物来说是这样。然而，我们一旦拥有了分成各组的不同方式，那么看起来就没有任何让人信服的理由来主张，“真实的”只是与这组非真实的不同存在方式相对比而言的，而不是说，这一组被确认（以及被分组）为是与真实的存在之富有内容的观念相对比而言的。这将使我们回到探讨实在（或者至少说是探讨存在于被看作更少实在的东西中的共同线索）的性质这一任务上来。然而，我们可以同意奥斯汀的这种观点：有很多不同的存在方式，其中一些更真实，另外一些更少真实；这份实在的维度方面的清单标示出了这些方式。

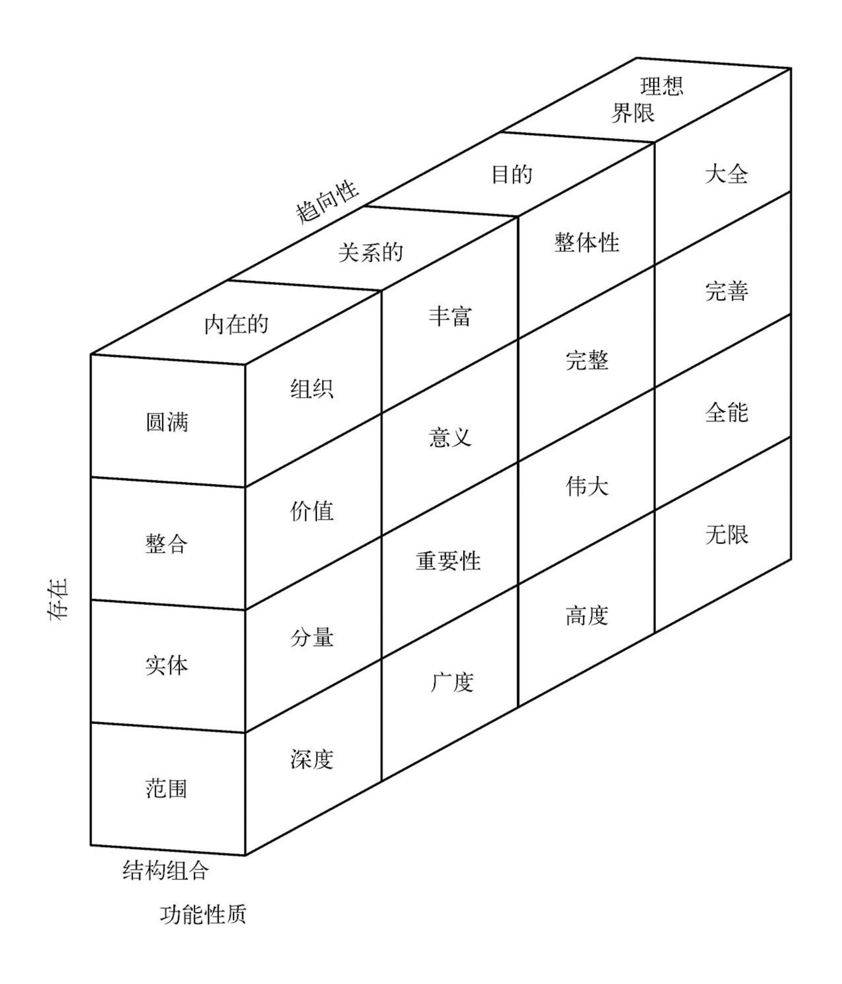


图4. 多面体之全部结构组合剖面

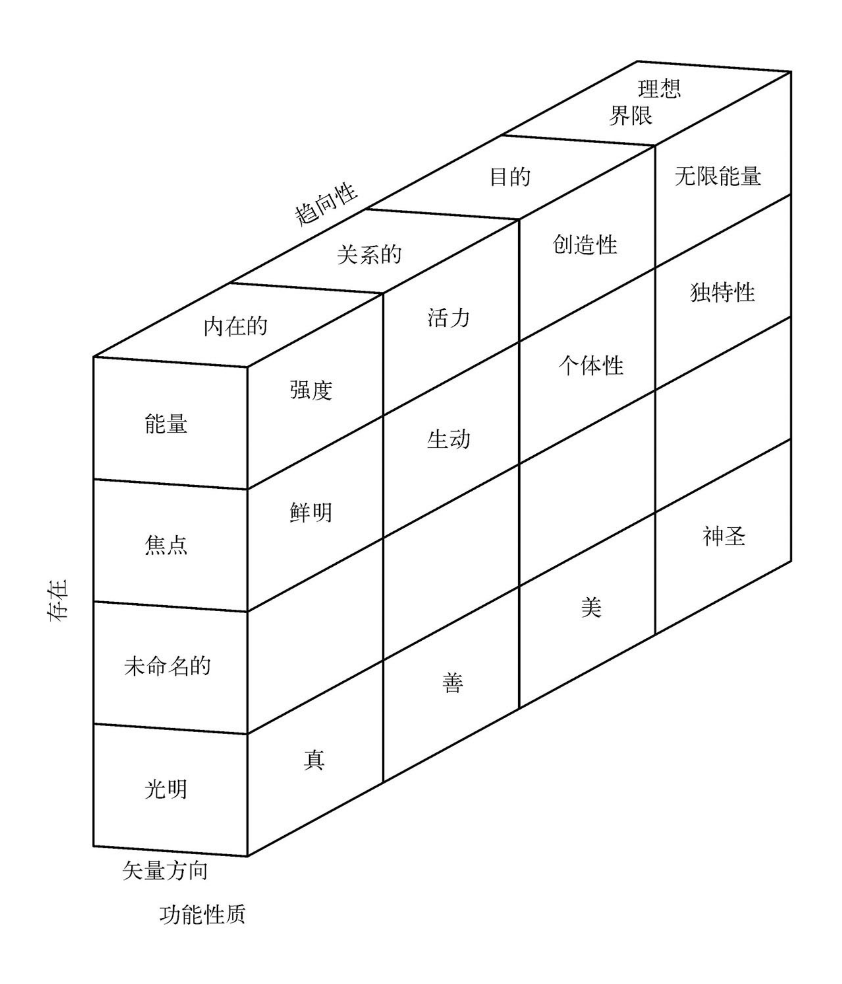


图5. 多面体的矢量方向剖面

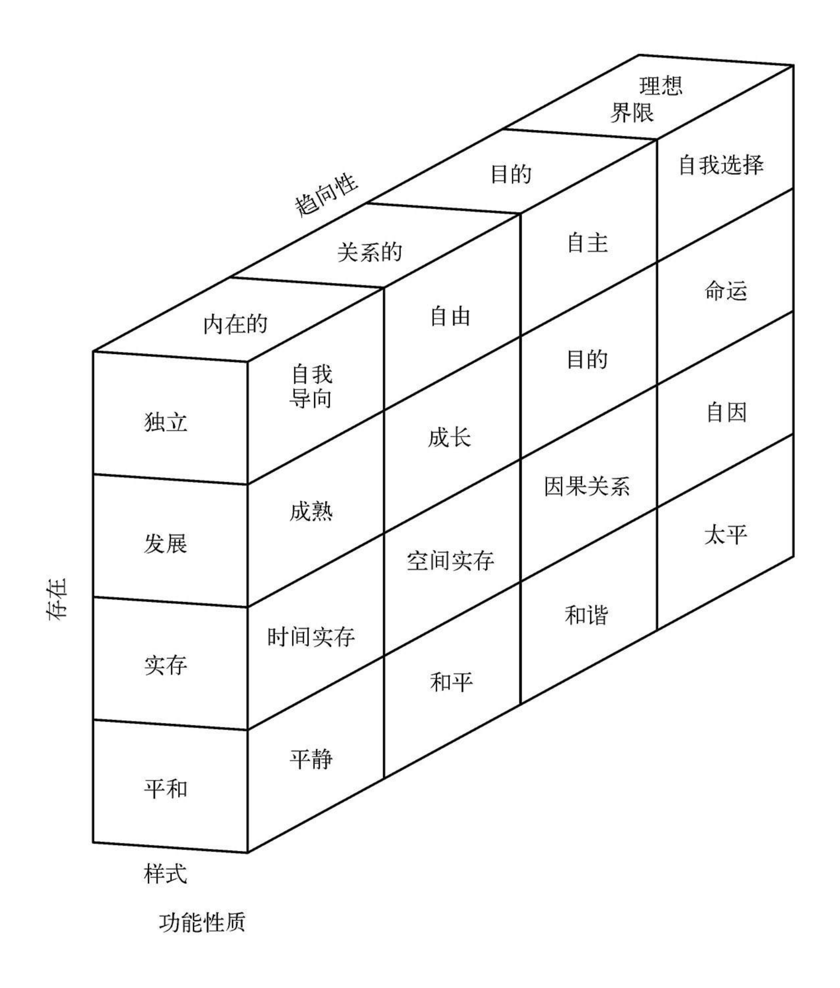


图6. 多面体之全部样式剖面

然而，在这里援用这种一般的实在范畴，这不是任意的吗？让所有维度（价值、意义、分量、重要性、强度等）组成一个总体性的范畴并把它称为实在，这是否增加了任何确定性？特别是，既然在这里使用实在这个词脱离了它与现实的联系，那么我们直接谈论这些更特殊的维度，或者把某个其他的一般词汇用于它们，这不是更好吗？我确实希望，读者（像我一样）已经感觉到，把这些维度组合在一起作为实在的维度，这既阐明了它们本身，也阐明了实在的性质。另外，把维度排列成复杂交织在一起的（二维）图表，这不是在没有关联地罗列它们；毫无关联的事物不能吻合得如此之好，而且，认为它们因此形成了某一个观念的相互关联的方面，这看起来是有道理的。否则的话它们为什么会配合得如此之好？（即使我们承认矩阵中的某些位

置安排在很大程度上依赖于“感觉”，这一点也是有效的；然而，就更脆弱的多面体而言，也许这一点具有更少的分量。）将这种相互关联的矩阵结构或多面体结构（维度如何加以排列，它们属于行和列上面的哪个标签，以及属于哪个一般范畴）用于某些其他的理论问题和实际问题，这也会是有帮助的，比如说，用于事实/价值问题，用来处理什么东西在记忆中留下了持续后果，或者用来理解精神病患者，这些患者声称感觉他们自己或世界是不真实的。将自身也用于其他的领域，这是形而上学的一项任务。

然而，即使因为它们的相互关联从而承认维度构成了某一个观念的各个方面，那么为什么把这个观念称为实在？更充分的、更有效的回答可以从罗列传统的实在标准来开始，诸如这样的一些标准：在某些变化过程中保持是不变的（更少变化的），具有一种稳定的平衡，是价值的对象或崇敬的对象，是更持久的，规定了事物朝向的目标，支撑其他的现象，使其他事物在对比中看起来更不重要，如此等等。[4]

无论如何，我不知道有什么更好的方式把这些标准统一起来，形成一幅鲜明的和令人满意的图画，或者来解释为什么它们是实在的标准，为什么实在只是以它们为标准。因此，我需要再一次强调本章所说的东西具有尝试的性质。我们需要阐发出一张更准确的图表，一种实在维度的更好结构，特别是对图表所讲的隐晦故事有更好的理解，从而对它所描述的实在有更好的理解，对我们在实在中的位置有更好的理解。关于实在之根本性质的某些其他思考，我把它们放到本章的附录中。

附录：实在的形而上学

终极实在的什么性质产生出了我们所概述的这种特殊秩序？我不知道有任何理论能够解释刚才阐发的矩阵或多面体，无论是科学自然主义、西方一神论、吠檀多、中观派佛学，还是哲学家所提出的各种形而上学体系；任何这样的理论都不能解释为什么实在包含这些维度，为什么它按照作为行和列的标签的这些范畴来加以组织。（这对于矩阵来说有这么糟吗？）我想对隐藏在矩阵中的实在的性质做一些思考；然而，与我所希望的相比，我最终得到的东西既不是那么具有说服力，也没有那么透彻。

终极实在的观念在所提到的各种理论中可能是指不同的东西：所有事物得以构成的基本材料，能解释所有目前发生的事情的基本的解释平台，所有事物都起源于其中的要素，所有事物发展的目标，最真实的东西。然而，这些不同的终极性样式确实拥有一个共同的特征。终极性总是表示某个序列的一个端点。这个序列可能基于一条解释链，一条起源链，一条越来越远的目标链，如此等等。在每一种场合，终极的东西都出现在一种序列的端点上，一个重要的、极长的，甚或无限的序列的端点上——它所在的位置就是使它成为终极的东西。构成其终极一面的是这个序列的更好的或更重要的一端。终极实在存在于这种序列的最深层的一端，而不是存在于最表面的一端。德国哲学家李凯尔特（Heinrich Rickert）认为，实在的（real）这个词"与最高的、最深的、最内在的、最本质的或其他表示最高级的词是同一性质的，而超出它们的任何东西都是无法想象的"。[5]

终极实在标示出了一个重要的、极长的序列的更好端点。实在的维度方面本身（诸如价值、意义、分量、强度等）就是事物可以凭此来排列和排序的维度。沿着所有这些维度，事物拥有的维度越多，也就越好，而且也越是实在的。拥有的维度最多，也就是最实在的。实

在的维度不同于亚里士多德的德性，而在他那里，最好的位置位于（黄金）中道，而不是在两端。亚里士多德主张，勇气位于懦弱与鲁莽之间的最好位置，而在我们的基本评价维度上，越多总是越好的。这些评价维度也是（不断增加的）实在的基本维度；在这些维度上得到更高的分数总是带来更大的实在。实在的基本维度和评价的基本维度都总是上升的，而没有下降的。一种实在之性质的正确理论将解释为什么是这样的。

实在是没有限制的，是无限的。在其维度上，没有停止点，也没有饱和点。对于实在以何种鲜明的程度呈现，对于它的能量或圆满或焦点或整合等以什么程度呈现，不存在任何限制；不存在最终的或基本的层面，也不存在可以停止的地方。（对于实在而言什么是终极的，这个问题不存在任何终极性？）标题为理想界限的最后一列不应该被看作表示停止点；在这里它也可以表示存在着等级。某些神秘主义者报告说，他们所维持的新顿悟体验远远超越了他们先前的体验，而他们曾把这些先前的体验真诚地看作无限的和不可超越的。这些先前的体验现在被看作是有局限的，但是与日常体验相比，即使用最强烈的词汇来描述它们也是合适的。一种无限的实在可能包含无限性的不同层面或不同序列。如果关于实在的基本事实是它是无限的，那么它以不同的等级出现就不会是令人惊讶的。因此，它的各个方面——拥有等级之分的各个方面——作为构成因素就是各种维度。

尽管这样，我们仍然希望理解为什么实在本身排列成特殊的矩阵或多面体，为什么它的维度正好分成这些行和这些列。关于这些行和列的标签，我们是否能够提供某种一般的描述或叙述性的解释？

矩阵的4个列提供了一种说明事物的潜在性的剖面图。如果你知道某个事物的内在的特征或性质，它的关系的性质，什么构成了它的实现，以及什么构成了它的理想界限，那么你就知道它的方向上的潜在性，它的历程，它所趋向的东西。列的排列是有序的：内在的，关

系的，实现，理想界限。方向在这里仅仅是向外扩大，还是包含更复杂的叙事？

矩阵的11行的标签（在它们被安置进多面体之前）——整合、实体、光明、范围、能量等——（以不同的程度）提供了关于事物状态的描述，关于它的存在方式的横断面的描述，它的形而上学的构成的描述。当把矩阵变为多面体以后，我们可以继续说，这种状态描述分成了两个部分或两个方面：一个部分是关于事物的功能性质的描述，描述它如何运作；另外一个部分是关于它的存在的描述。

三个最一般的轴——存在、运作和趋向——能够被和谐地放在一起。存在具有一种发挥作用和运作的方式，而这种运作是有方向的，是一种有趋向性的运作。存在朝趋向运作。我们有了一个主语，存在，一个动词，运作，以及一个介词（方向性），趋向。但是，宾语是什么？什么是存在运作的趋向？

在这里，有四种可能性值得列出。第一种可能性是实在的基本性质存在于存在所指向的运作之中，存在于它的运作的意向性之中。这是基本的形而上学事实：存在正在运动或在成长或在变化或在运作，不是以随机的方式，而是朝向某个方向。（这类似于人的行动朝向某种目标，但又不完全相同。）在这种有趋向的运作中，存在一种内在的目的论（teleology）。在这种关于实在的基本的形而上学事实中，在存在运作所朝向的东西中，价值得以诞生。（在这里，价值不是用来表示有机统一的程度，而是在其最一般的意义上使用的，即指在评价上有效的任何东西。）因为我们可以说：价值是存在运作所朝向的东西。存在具有一种方向性的运作，因此价值才得以产生；如果存在是静态的，或者它的运动是随机的，这样就不会有任何价值。不是因为有先于那个方向而存在的价值，所以存在才朝向某种事物运动；而是因为存在朝向那个方向运动，所以才存在价值。因为所有这三种构成因素都是基本的——存在、它的运作、它的趋向性——所以根本就没有办法问这样的问题：存在是否可能在错误的方向上运作。不存在

更深的层面可以立足以提出这样的问题。这样一幅图景也许在抽象层面上是有吸引力的，然而我们仍然想提出反对意见：假如我们所知道的最大事物——宇宙——正在朝向热寂和瓦解，那么这个方向是不是会规定或决定宇宙中价值的性质？如果朝向某种东西运动的是实在或存在，那么为什么它就会有不同？

第二种可能性对存在运作所朝向的东西赋予了更具体的内容。趋向性的方向是从内在的到关系的到目的到理想界限，因此标准是由位于终点的理想界限所确定的。让我们回忆一下，这一列所包含的维度有完善、全能、神圣、无限、无限的能量、独特性、大全、自我选择、太平、命运以及自因。显然，它们中的很多东西传统上都是上帝的属性。这样，按照第二种可能性，存在运动所朝向的东西就是变成上帝。上帝既不是存在的起源，也不是它的更早的原因，而是它的目标，是它在运动和运作时所朝向的东西。存在最终所要达到的就是变成上帝！（令人感到非常鼓舞——但是我们不是也能够按照相反的顺序来安排这些列的标签吗？）

第三种可能性——传统上更加属于神学的——把上帝看作存在的起源。然而，存在仍旧能够朝变成某种类似上帝的方向运动，朝（几乎）拥有上帝的所有理想界限性质的方向运动，也许这是为了与上帝形成一种新的合二为一，这种新的统一拥有不同的实在等级，而这是上帝独自无法达到的。（如果这样，那么这个"我们"作为这种新的统一是否能够创造出某种新的事物作为它的"后代"？）

在前面关于上帝和信念的一章中，是以这种说法来结束的，即这一章所描述的是上帝的概念而非上帝的性质。对此，形而上学的思辨能够有什么帮助？如果上帝是存在之功能性质的理想界限，那么位于这些理想界限上的特殊维度便赋予上帝的性质以确切的内容。然而，上帝的概念——我们此前看到——并不要求最大可能的完善；因此，对于为上帝的性质规定内容的形而上学理论来说，如果要想主张上帝

确实存在于理想界限中，那么就需要有某种理由——也许人们最高的或最深的体验提供了这样的理由。

第四种可能性把存在的运动趋向看作一个过程，而这个过程是重复的和周期性的。位于理想界限层面上的实在的剖面本身可以被理解为某种占据了新矩阵之第一列的东西，这样我们转而可以对它提出这样的问题：什么是它的关系的性质、它的目的以及它的理想界限？这也许是某种不同的东西。“理想界限”的观念不需要是可传递的；某个事物的理想界限的理想界限本身不需要是那个事物的理想界限。这里有一个例子：一系列有限的正整数的理想界限可能是最小的无穷数，但是从这个数——无论它是什么——可设想的各种不同的无穷数的理想界限本身不是这些正整数的理想界限。第一个无穷数从有限物跃升到一个新的范畴，而且，这个新范畴的理想界限太远了，以致无法也作为有限物的理想界限。这样，实在之矩阵或多面体的列的序列可以描述一种重复的过程。它刺激想象力去思考这样的可能性。然而，虽然对问题加以概括通常确实能够表明它的解决方法，但是这种不断重复的可能性看起来并不能帮助我们对存在运作所朝向的东西有更好的理解，正如在我们迄今为止一直探讨的矩阵或多面体中所描述的那样，第一个目前还不是被重复的那个。[6]

存在运作趋向的问题是激发思维的，也是晦暗不明的。我们还需要对实在的性质和排列达到一种更深刻和更准确的理解。

---

[1] 某些读者可能觉得这一章不能引起他们的共鸣；关于“实在”，他们可能已经听到太多的东西了，或者他们可能觉得下面的内容太过抽象了。如果这样，我建议这些读者直接跳到下一章，免得让我们两人都遭受不必要的痛苦。然而，对于那些留在这里的读者，看看会发生什么也许是有益的，如果他们要画出2×2的矩阵，并且随着讨论的深入逐渐把它向外扩展的话。或者，提前看看最终的矩阵（边码第189至190），读者也许会觉得是有益的。

[2] 在当代哲学家中，海德格尔（Martin Heidegger）对真的解释更为宽泛。按照他的观点，真是一种陈述或非陈述，一种解蔽或非解蔽。你可以把它看作海德格尔理论的一个优点：虽然他的真的观念应用得更宽泛，但是我们为什么特别倾向于

把这个词用于句子，这也是可理解的。解蔽与非解蔽对于海德格尔来说也是一个个人问题——他从来没有想告诉我们他与纳粹的关系陷得有多深。参见一篇有洞察力的论文：Thomas Sheehan，“Heidegger and the Nazis”，*New York Review of Books,* Vol.35，No.10（June 16，1988），pp.38-47。

[3] J.L.Austin，*Sense and Sensibilia*（Oxford，England：Clarendon Press，1962），Chapter VII.

[4] 关于柏拉图的实在等级理论的有益讨论，见Gregory Vlastos，*Platonic Studies*（Princeton，N.J.：Princeton University Press，1973），Essays 2 and 3。

[5] 引自W.M.Urban，*The Intelligible World*（London：Allen and Unwin，1929），p.152。

[6] 这里的“第一个”是指位于矩阵最后一列的“理想界限”上的各种维度。诺奇克在这里讨论的是事物的无限性问题。事物可以分为有限与无限两个部分。理想界限在有限世界（原来的矩阵）中是最后一个，而在无限世界（即本段所谓的“新矩阵”）中则成为第一个。按照矩阵中列的标签，我们可以知道第一个的性质是内在的，但是什么是它的关系的性质、它的目的以及它的理想界限，这些东西是不知道的。因此，诺奇克在这里说“第一个目前还不是被重复的那个”。——译者

第十八章 黑暗与光明

这里勾画的实在不是完全美好的；它可能以痛苦的或不道德的方式在某些特殊维度上得到增加。罪恶可能是方方面面的，痛苦也可能是强烈的。如果这样的话，建议与实在发生更深刻的关联并且变得更实在，这不是很危险吗？即使这种危险可以通过采取兼顾的态度而得到减轻，但它不是仍然允许我们通过沿着消极方向前进来增加与实在的关联吗？

请注意，给予“积极事物”本身以实在之维度的地位，使它进入矩阵，这并不会消除消极道路的问题。事物越是积极的，它就越是实在的——所有其他的东西都相同——所以在积极的方向上前进也是一种变得更实在的方式。然而，这仍然使积极的东西处于一种不确定的位置；仅仅作为其他维度中间的一个维度，它仍可能有机会被这些其他的维度超过，从而人们达到最大实在的道路仍有可能是消极道路。

实在的某些维度具有明确的积极性质——例如，价值和意义，善和神圣。这些都处在光明这一行上。（也存在其他的积极维度，而且，矩阵中的某些维度在道德上显现为中立的。）是否也存在另外一种维度的范畴，即黑暗的行，虽然它不是特别关注道德问题，然而显然也包含我们称为消极的东西——例如苦难和悲剧？（黑暗是否可以画成这样的图表：苦难是它的内在的方面，存在主义的绝望和焦虑是它的关系的方面，悲剧是它的实现？如果这样，那么什么会是它的界限？）是否这些东西——以及斗争、对立和冲突——不仅是现实的方面或维度，而且也同样是实在的方面或维度？

尼采把这些东西中的强力展示和斗争看作生命中的关键部分，通常看作是提升生命的部分。他认为，只关注积极的东西和善会使人变得柔弱：“人的成长与树的生长是一样的。他越追求高度和光明，他就

越强有力地把他的根扎入泥土，向下，进入黑暗，深入地下——进入罪恶。”[1]黑暗不应该等同于罪恶，而罪恶只是黑暗的一种形式：“最高的事物必定达到它的高度，这是出于最深的深度。”最后：“我相信，正是对立面的出现以及他们引起的感觉使伟人得到了发展，正如具有巨大张力的弓一样。”[2]尼采不仅意指消极的东西是达到积极的东西的必要工具，而且意指两种东西在持续的张力中共同形成了一个能动的整体；他重视的是这个整体及其张力，以及障碍与障碍的超越。

里尔克在一封信中写道：

> 无论是谁，无论在什么时候，没有给予人生的恐怖一面以完全的赞成——完全而快乐的赞成——的人，都不能拥有我们的存在之难以言表的丰富和力量；他只能行走在它的边缘，而且某一天，当最终的审判来到的时候，他将会是既没有活着也没有死去。为了表明恐怖与幸福的同一性，长在同一神性头颅上的两副面孔——实际上只是一副面孔，这就要按照我们与它的距离或者我们知觉它的心灵状态，以这种或那种方式展示自身；这是《挽歌》和《十四行诗》对于俄狄浦斯的真正意义和目的。[3]

把消极的东西与积极的东西等同看待，虽然这样做会使人感觉到幸福和解放，但是我觉得自己不能走这一步。还有两条其他的路线可走：一条开始于一般的实在，并且给予消极的东西在实在中从属的应有地位；另外一条则从一开始就建立在积极的东西上面。我从第一条路线开始，这是一种试图把消极东西包含在内的形式主义的努力。

当悲剧和苦难并没有完全战胜或者摧垮某个人，而且它们也有自己的强度的时候，它们可以成为达到更大实在的手段。但是，我想强调，消极的东西是有局限性的，这不仅是因为它倾向于极大地影响实在的其他维度（其中包括不在光明一行上的维度），从而消极的东西是一种坏交易，即使它在某些特殊方面会增加实在，但是在总体上它会减少实在的分数。消极的东西是有局限性的，这也归因于它自己的

本性。如果矩阵上有某一行适合贴上黑暗的标签，那么这一行的得分要比光明一行更少。按照某种合适的衡量尺度，消极东西的最高可能的实在得分要低于积极东西能够达到的得分。衡量我们朝向消极东西的实在标准是不一样的。

沿着矩阵中实在的任何一种维度——比如说价值——移向更高的地方，这会使某种事物变得是更实在的，而黑暗方面——比如说苦难或罪恶——的增加则不会使某种事物变得更实在；它要做到这点，就只能寄生在实在已有的其他维度上，诸如强度或深度，而且也只能在这个维度上增加事物的得分。罪恶作为罪恶并不能使事物变得更实在，而价值作为价值则可以。另外，某些消极的方面不仅与某种（积极的）维度是不同的，而且也是与它对立的。因此，通过罪恶——比如说——来增加实在，这不仅偶尔会在某种维度上降低实在的得分，而且它直接就是这种维度的对立面，并且在某种意义上它也是按照它在这种维度上向下移动的程度而被界定的。虽然消极的东西可能通过提升某一事物在某种积极维度上的位置而增加这一事物的实在，但是它也直接就使自己——至少它的一部分——对立于其他的积极维度并且不断地削弱其他的积极维度。排除试图通过直接对立于实在的任何维度的方式来增加实在的程度的做法，这看起来是一个合理的原则。（不过，理解消极东西的状态本身——作为实在维度的一个剖面——则可以是某种积极的和深刻的东西。）

黑暗或消极的方面也包括（在道德上）本身不是罪恶的东西或者不是实在维度之直接对立面的东西——例如，苦难和悲剧。我说这些事情只能通过把某个事物沿着其他维度推向更远来增加实在，这时我的心灵有点处于分裂的状态，因为我内心的一部分想要承认黑暗的这些构成因素本身是实在的分开的和独立的方面，而不是从属的方面。这不是一种更深刻的和更少人为修饰的实在观吗？我对此感到困扰。

无论怎样，消极东西的从属地位被我们想要的与实在发生联系的那种特征强化了。冲突和斗争，对抗和破坏，也都是联系，但不是任

何人想要的那类与实在的联系。但是，如果想要的东西是一种积极的联系，那么只有在实在本身是积极的情况下这种联系才会更充分和完全地发生。即使实在的消极方面是同样深刻的和巨大的——这是我们以前所否认的东西——然而这个方面与实在所发生的联系则不能是同样地深刻的和充分的，无论是通过一种消极的联系还是一种积极的联系。我们想要的与实在的这种类型的联系，既影响了我们与之联系的实在特征，也影响了我们自己所具有的实在种类。另外，一般的兼顾态度不会指向消极的东西。以消极的方式对待他人，这会减少他与实在的联系（即使这会在某些方面增加他的实在），从而被兼顾的态度排除在外，因为这种态度关心我们与实在的（所有的）联系。

也许，我们能够拥有的或与之发生联系的最大实在是积极的——这种积极的实在是整体最优的——但是，朝向消极方面的微小变化不是可以改善我们的实在（以及与实在的联系）吗？在这里，我仍然想维持这种乐观主义的立场，尽管带有某种程度的犹豫。虽然朝向黑暗前进几步能够使某个人达到比他目前拥有的或知道的更大实在，但是它们不能使他达到通过与兼顾态度相一致的同样几步使他所能达到的最大实在。

什么东西是积极的范畴或消极的范畴的基础？这种区别是存在于最基本的层面还是后来才产生的？与其说这些范畴产生于实在矩阵内部的条目之间的相互作用，不如说它们与构成这个矩阵的行与列的那些标签有关，因为这在理论上是更令人满意的。当我们设法发现了隐含在这些具体的行与列的标签中的叙事的时候，积极的与消极的之间的基本区别才会建立在牢固的基础上。

虽然朝向更大实在的运动不需要沿着黑暗的道路，然而它却可能脱离幸福原则。（很难把我们认为最真实的这些人——苏格拉底、甘地、爱因斯坦、耶稣、拿破仑和林肯——看作比其他人更幸福的人。）然而，与可能的冲突观念相比，幸福与实在观念的关系是更令人感兴趣的。幸福的时刻是我们感觉自己特别实在的时刻；强烈的、

集中的、持续的和适当的幸福本身就是非常实在的，而且也使我们感到自己是非常实在的。这样，也许幸福的感觉之所以是可欲的，不仅是因为它们使人感觉良好，而且也是因为它们构成了一种感觉实在的清晰方式。但是，如果幸福诉求和幸福原理的某个部分与更实在的存在状态和更实在的感觉是联系在一起的，那么当另外一条道路带有更多的实在然而更少的幸福的时候，这种冲突就不会是如此尖锐，因为这另外一条道路带有更多的实在，而实在是我们（在某种程度上）在追求幸福时所要达到的目的。用幸福来交换某些其他的实在维度，而它们与幸福所展示的维度是不同的，这不会构成什么牺牲。然而，我的意思不是把感觉实在抬高到所有其他东西之上，尽管它是有价值的。实在的存在状态是第一位的；与存在根本无关的感觉也能够由体验机来提供。

较早的时候，我们把实存（或现实）放进扩展了的矩阵作为它的一行（以及时间的实存、空间的实存、因果关系和自因四个条目）。我们所阐述的第一现实原则就是实存原则，它建议把与实在的联系当作达到快乐的手段（弗洛伊德的原则），而且其本身也被看作是重要的和有价值的。既然现实是这个（扩展了的）矩阵的一行，那么与现实的联系本身就是达到更实在的存在状态的一种方式。这样的话，我们是否可以摒弃这些早期的现实原则？然而，尽管现实包含在实在的某些维度之中，但是对于通过其他的维度达到更大的实在的可能性，这个矩阵持开放的态度。如果现实这一行在实在矩阵中获得了特别巨大的分量，那么这个问题也有可能被绕过去，或者至少是被最小化了。

把实在的维度排列在一个矩阵中，这给了我们一种它们的共同结构和相关关系的观念，但是没有给予这些维度以任何排序。没有任何方法能够表明两个事物中的哪一个具有更大的实在，除非它们中的一个比另外一个在实在的所有维度上都有更高的排位。要了解如何开始利用经济学家的排序、无差别曲线和换位等形式工具，还有很长的路

要走。而且，如果我们认为当事物在很多维度上有更大得分时它们是更实在的，那么用来评估实在的完整计算或总体公式就必须把这一点考虑进去（比如说通过某个具体的术语来表达所展示的，或许也衡量的维度之主要部分）。

我自己想给予整个光明一行（其中包括真、善、美和神圣的条目）在人生中以特别重的分量。但是，我们离一种完全的线性维度排序还非常遥远，或许，这种排序根本就是不可能的。然而，即使仅仅一份维度的清单也可以是有帮助的，它能够提醒我们对什么东西要加以考虑，什么东西可能是相关的。矩阵为原始的维度构成清单增加了结构；它提供了一种富有启发性的实在模式，充当了正确的相互关联的理论，以及自我的整合模式。

我们最好应该这样想：实在领域本身并不具有一种先定的等级秩序，而对于以新的方式把它的维度结合起来和整合在一起，它是开放的。不知道完整的排序，无论如何，这都为我们的创造性努力留下了空间。我们变得最实在的方法不是按照先定的尺度向上移动，而是发现和发明我们自己的结合和展示实在维度的新方式。利用我们自己的具体特征和机会，我们把我们自己和我们的人生体现为穿过实在维度的特殊轨迹，一种其他人此前还没有形成的特殊轨迹，但是它一旦被放到其他人面前，他们也能够承认并且接受我们践行实在的特殊方式。

按照某种观点，自由意志（在一个并非完全决定论的世界上）存在于我们给予理由以分量的行动之中。[4]某个事物是支持做某事的理由还是反对它的理由，这不取决于我们——这是由该考虑的性质决定的，而我们是否能够有这种考虑，则是由社会因素造成的，但是，这些理由中的任何一个特殊理由所得到的分量却不是由任何外部因素事先确定的。在决定从事某个行动时，我们仔细考虑各种理由，并且决定哪一个具有最大的分量——也就是说，我们给予了这些理由以更大的分量；而且，我们会继续坚持给予它们以这种更大的分量，正如法

律坚持先前的判例一样。做出了这种理由的选择之后，其他人（以及我们也）可能说，我们从事这个行动，这是因为支持它的理由具有更大的分量，但是如果我们从事了另外一种（我们能够从事的）行动，那么这种行动也可以被说成是由支持它的不同理由所引起的。我们所从事的行动把支持它的背景考虑提升到了原因的地位；我们可以说，这个行动是有原因的，但它不是以因果关系的方式被决定的。在某种范围内，我们做什么事情，这取决于我们，因为推动我们行动的理由之分量是我们所赋予的。因此，实在的（评价）维度没有一种先在的固定等级秩序，这一事实与其说是某种值得惋惜的事情，不如说是允许并能够使我们得以自由行事的事情。

也许，与发现我们自己衡量和展示实在维度的方式相比，更极端的事情是我们每个人都必须——起码以隐含的方式——画出自己的图表，把我们对实在相互关联的性质的理解表达出来，寻找可以增加到图表上的新维度，而这些新维度是需要加以探索的和回应的，并且体现在我们的人生之中。（是否应该把纯洁放进图表中？那么恩宠呢？）我们得到的任何特殊矩阵都没有必要认为是最终的；我们每个人都思考和践行我们迄今为止能够理解的范围最广和结构最好的矩阵，即使是我们也做好了修改它的准备。[5]

我们在本章从这样一种担心开始，即担心为了更大的实在导致某些人走上消极的或不道德的道路；因此，直接考查一下伦理学本身，这会是有帮助的。伦理学不是只有一种单一的结构，它建立在四个层面上。第一个层面是尊重的伦理学，它要求尊重其他成年人的生命和自主性（年轻人是潜在的成年人）；它的规则和原则限制干涉别人的选择范围，禁止杀戮或奴役，发布需要加以尊重的更一般的权利清单。第二个层面是回应的伦理学，它要求以这样一种方式行动，即对其他人的实在和价值做出回应，重视他们的实在，并以各种复杂的方式与之相符合。它的指导原则是，把实在当作真实的加以对待；而且

它也发布了指导准则：不要破坏其他人的实在，也不要削弱它，而且，对其他人的实在做出回应，要用行动来提高它。[6]

哪一个处于在先的位置，是尊重还是回应？当两者背道而驰的时候，应该遵循哪一个？回应位于更高的层面，可是它依赖于尊重的层面。我的这种说法是指，尊重的要求是基于它的原则和规则而提出来的；在某些特殊的情况下，回应会要求去做某种确实需要去做的不同事情，但是只能以最小地背离或偏离这些尊重的规则的方式去做。这两个层面通过一种最小违反原则关联起来：遵循尊重的原则行事，当必须偏离它们以便能够做出回应的时候，要以一种最小地违反或扰乱尊重规范的方式行事。

请注意这种结构与另外一种结构是如何不同的，后者把回应的最大化放在首位，然后在最大化的程度相等的各种政策和行动中，选择一种能最好地满足尊重原则的政策或行动。最小违反原则支持对尊重规则的偏离以便能够做出回应，但是它没有承诺去追求最大程度的回应而无论其代价有多大。任何所得到的额外回应都应该超过在尊重方面所付出的额外代价。有时候，事情的结果会是这样的：某种回应行动被选择了，尽管它会以某种方式破坏尊重规则的体系，但是，最大的回应行动没有被选择，因为它的破坏过于巨大了。[7]这样，它既不是一种对回应加以最大化的结构，也不是一种对尊重的要求唯命是从的结构。它为了得到更大回应的缘故允许背离尊重，但是只是在这样的条件下，即这种回应足够大，以致能超过在完全遵守尊重规范方面所产生的损失。它支持的背离包含有必要的最小违反。

第三个层面是关爱的伦理学。关爱的态度范围很广，从关爱和关心，到体贴、深切的怜悯和爱。回应有时候也可能包含或要求这一点——它取决于所要回应的实在的特殊性质，但是，这些态度是不同的，足以得到单独的考虑。这一层面也有它的价值和原则；它的最强形式要求不杀生（ahimsa），不伤害所有的人（或许也包括所有有生命的东西），以及爱（“你怎样对待你所爱的人，你就怎样对待他

人”）。在这里，我们往往会发现这些态度具有宗教的基础——佛教的怜悯，犹太教的慈悲（tsedaka），基督教的爱——然而非宗教的形式也是可能的。关爱伦理学与前两种伦理学的关系就像回应伦理学与尊重伦理学的关系；当它的告诫与其他伦理学背离的时候，它可以得到遵循，但是只能以符合最小违反原则的方式来遵循。

在某种意义上，后来的层面是更高的层面；它们对前者的偏离可以得到正当的辩护，而且它们的标准看起来更有激励作用。然而，前者的标准是更基本的标准；它们应该首先得到满足，它们对任何偏离行为施加了强大的引力，把这些行为拉回到遵守最小违反原则的方向。在一个层面内部，尊重（或回应或关爱）所要求的对待一个人的行动可能会不同于这种态度所要求的对待另外一个人的行动，而且即使对待的是同一个人，这同一种态度看起来可能会要求不同的行动。这些差别可以通过移向上一层伦理学的方式加以解决——如果它发生在尊重的层面，那么看一看是否可以通过回应的层面来加以解决，如果不能解决，那么再看关爱的层面；如果移向上面的层面不能解决问题，那么向下移动一个（或两个）层面也许会能够解决。

还有第四个层面，光明的伦理学。（我之所以用楷体字来写光明这个词，这是为了提醒读者注意所赋予它的特别意义。）光明的范畴是作为矩阵的一行出现的；它的条目是真、善、美和神圣。在这个层面，人们应该持有哪一种态度，是提高我们能够影响到的那些人的光明，还是增加我们自己的光明？当对待他人的态度（以及行为模式）明显不同于自己的存在方式的时候，把对待他人的伦理行为与最好的存在方式联系起来的问题便产生了。光明的层面消解了这种不同。

光明的伦理学要求人成为它的载体。成为一个光明的人就是成为它的使者。自我与他人的分离被克服了；光明不能同它的光芒分开，它的存在不能同它的显现分开。

成为光明的载体就是成为它的非个人的载体。试图给它打上个人的印记，这会歪曲它，会依照个人的局限来扭曲它。《薄伽梵歌》谈

到了无动机的行为，所谓无动机的行为，我认为它是指使自己成为一个纯粹的和非个人的载体，而通过这个载体，其他的事物可以发挥作用或者被传递下去。一位歌剧演员可以把她自己看作传递音乐的载体，利用她身体里的全部资源和共鸣使这种音乐通过她纯粹地流淌出来。在这样两种人之间存在一个差别：一种人试图诠释音乐，使表演打上她个人的印记；另外一种人则试图让表演自然地发生，尽管后者显然也是一个特殊的人，我们听到她的演唱也带有她的标记。也许两者的差别在于，她没有以那种方式听到它或者表现它，所以她或我们才能够听到这种自然的流淌。

光明的载体将把光明带给他或她，使其对机敏和开放给予重点的关注，注意真、善、美和神圣的体现和例证，培养它们，允许它们完全自由地做它们的转变工作，从而能够自发地行动。真、善、美和神圣通过你而发挥作用，而且它们也改变了你，这样，它们的这种工作方式就变成了你的拥有光明的方式。我们现在可以表述另外一种现实原则——第六现实原则：变成光明的载体。

在较早的时候，我们曾试图通过乘法公式把三种对待价值的态度——利己主义的、关系的和绝对的——结合起来，但是这实际上是一种人为的合并，因为除了有某种把它们结合起来的需要以外，并没有明显的理由这样做。然而，成为光明的载体确实把这些态度统一了起来，尽管它还要进一步说明它们。

在迄今为止所展示的实在理论中，大部分维度（比如强度、生动、重要性以及作为有机统一等级的价值）几乎把任何事物都看作是构成实在的内容的东西。这种形式主义的理论便产生了这样的问题：罪恶、痛苦、残忍的力量或纯粹的财富是否不能够增加实在——因为实在本身被描述为不需要任何特殊的内容。这样就导致一种企图——虽然不怎么令人信服，即企图证明这种形式主义理论如何能够摆脱黑暗的内容。与此不同，我们则能够使光明这一行——即真、善、美和神圣——成为实在的内容，而当（且仅当）实在的所有其他维度包含

这种内容的时候，它们才能够增加实在。当强度或生动增强了真、善、美或神圣时，或者使它们更生动时，它们就增加了实在；价值是真、善、美或神圣的某些部分之多样性的统一；当深度是这些东西的深度的时候，它产生出更多的实在；如此等等。或许，与其要求用光明的内容来充填这些其他的维度，我们在一般情况下也可以把这些其他的维度看作增加了实在的东西，只要它们没有被光明的对立面所充填；中立的内容将在它们之内发挥作用。

然而，我们不会试图在一种更中立的实在理论之内来证明善的正当性；实在一开始就建立在真、善、美和神圣上面。但是，究竟为什么我们要想为善提供某种中立的理由？为什么我们不直接承认我们对善和光明拥有一种承诺？毕竟，如果我们所讲的故事最终没有导致善的结果——比如说，就我们所知，演绎逻辑本身就并不指向这个方向——那么我们也可以说这不是合适的中立的故事。也许，我们想要一种中立的故事以便能够说服别人，但是历史表明这种办法几乎没有成功过。而且，如果这个故事确实导致了善的结果，那么一位十分犀利的批评者就会揭示它原初的非中立的色彩，或者揭示非中立性是在哪个地方滑进来的。毕竟，如果它是完全中立的，那么它不会总是导致善而非恶。

康德希望义务能够建立在善良倾向之外的某种东西上面，以便为了能够约束人的倾向。他想为道德提供一种更可靠的基础——如果缺乏善良倾向或者善良倾向不够强大，那么怎么办？[8]理论伦理学的很多建构都建立在对我们自己的倾向的恐惧或不信任的基础之上，从而需要对它们加以约束。要为善寻找一个基础，寻找一个支持它的真实存在，因为有这样一种假定，没有某种附加的权威，善的吸引力还不是足够强大。与其类似，一些人试图让善植根于理性之中，他们假定，两者之中，理性更为可靠。

如果我们确实信任我们的倾向，那么我们会如何看待伦理学？如果这样，那么我们就会把它看作是我们的善良倾向的扩展，看作是对

这些倾向的扩大、规范和指导，看作是告诉我们如何变成光明的载体和使者。如果伦理学基础的理论建构产生于对光明之吸引力的不信任——也就是对我们的欲望构成的不信任——那么我们的任务就不是通过论证来支持光明，而是把我们自己变成能够信任我们自己的倾向的人。

对这样一些事情说一些发人深省的东西是值得的：关于光明的维度，关于内在的真理（以及它的清晰和透明），关于善，关于内在的美以及济慈关于美和真的等式，关于神圣，以及关于为什么光明看起来是它们适当的构成要素或隐喻。人的面孔如何能够看起来发出善良的光芒，为什么光环在宗教艺术中看起来是非常合适的，为什么贵格会教徒喜欢谈论"内在之光"？也许某一天，我们将能够理解伦理的人——这既不是指其基础，也不是指其后果，而是指成为一个伦理的人所意味的东西。

---

[1] Friedrich Nietzsche，*The Will to Power*（New York：Vintage Books，1968），p.967.

[2] Friedrich Nietzsche，*Thus Spoke Zarathustra*，in Walter Kaufmann，ed.，*The Portable Nietzsche*（New York：Viking，1954），pp.154，266.

[3] 1923年4月12日致马戈特·西佐-诺提斯-克鲁伊伯爵夫人的信，引自Stephen Mitchell，ed.，*The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*（New York：Random House，1982），p.317。

[4] 这种观点更详细地表述在我的《哲学解释》，第294—316页。这本书所展示的一种观念可以在一个完全决定论的世界上构成自由意志，见第317—362页。

[5] 我们可能注意到，尽管整个实在范畴是如此广泛和具有包容性，但是我们还没有触及传统所说的另外一个领域，他们把它称为"空"（Void）或"静"（Silence）或"虚"（Emptiness）。据说某些禅修实践能够使我们在我们内部达到这个领域并生活在这个领域之中。那样的话，有可能出现什么样的新标准？

[6] 尊重的伦理学——或者它的一个版本——展示在我的著作《无政府、国家和乌托邦》之中；回应的伦理学展示在我的《哲学解释》第五章。

[7] 假设我们能够衡量一个行动——把这个行动称为A——在多大程度上实现了尊重所要求的东西——把这个东西称为尊重（A），并且也能够衡量行动A在多大程度上实现了对实在的回应所要求的东西——把这个东西称为回应（A）。让我们用R

来表示对尊重规则和尊重原则的完全遵守。这样，如果A偏离了尊重所要求的东西以便得到更多的回应，那么"R-尊重（A）"将衡量这种偏离的程度，而最小违反原则要求尽力减少这种偏离的程度，或者使其最小化。当根据尊重的规范来决定是否去做A而非B的时候（与A相比，B可能完全符合尊重的规范或包含对它的最小违反），我们需要能够衡量在回应方面——回应（A）-回应（B）——的收益数额A超过了B，而在遵守尊重规范方面——尊重（A）-尊重（B）——的损失也是A超过了B，这样，最重要的事情就是确定两者中的一个在什么时候超过了另外一个。这个事情不仅仅是比较两个总数（这在很大程度上依赖于对回应和尊重的两种不同的衡量尺度），而且也包含了一种道德判断。只有当所做出的判断是尊重（A）-回应（A）超过了尊重（B）-回应（B）的时候，A才能够被推荐。否则的话，推荐的就会是B，或者另一个行动C，即使按照尊重规范来看，其更大的尊重没有被B的更大回应所超过。（与说明这个结构及其最小违反的特征相关的更多详细阐述，见我的《哲学解释》，第485—494页。）

[8] 在《神经症的类型》中，戴维·夏皮罗（David Shapiro）描述了这样的情况：强迫症患者所关心的东西是用一般的准则和原则来指导他最微不足道的行为，这表现在他通过应用一般原则处理具体事务的技术问题来取代需要他自己来做出的总体性决定。

第十九章 神学解释

与黑暗进行搏斗的不仅有形而上学，而且还有神学。一个传统的神学问题就是追问，为什么上帝允许世界上存在罪恶。我想在这里探讨某些非传统的回答。对于信仰宗教的人们来说，这个问题是亟待解决的，而不信仰宗教的人们也能够发现它是令人感兴趣的，或者至少是一种具有挑战性的智力练习。[1]

“罪恶问题”是由这一事实造成的，正如传统上所认为的那样，上帝具有某些属性：全能，全知，以及善。然而，罪恶仍然存在。消除其中的一种属性，就会使这种思想上的冲突不那么严重了。如果上帝不是全能的，那么罪恶可能会存在，因为他（或她）无法制止它。如果上帝不是全知的，那么罪恶也可能会存在，因为上帝不知道自己在创造世界时创造出了它。如果上帝不是善的，如果上帝并不在乎存在罪恶（至少像我们看待它那样），或者如果上帝是恶毒的，那么罪恶同样可能会存在，而且也不会有任何（思想上的）问题。看起来，没有任何方法能够把这些全能、全知和善的特征与世界上罪恶的存在两者调和起来，而无论这种罪恶是人们对其他人所做的恶行，还是给人们造成巨大痛苦的事件——典型的例子是地震——而这些人们对于这些痛苦是不应得的。看起来，没有任何宗教解释能够为世界包含罪恶提供一种说明。无论如何，迄今为止，还没有任何宗教解释或神正论（theodicy）提供适当的、内在的、令人满意的说明。

一种解决办法是完全否认罪恶的存在。按照某些观点，罪恶不是实在的东西，它是一种缺失。（所有）罪恶的东西都是缺少善。不是上帝造成了罪恶，而是他没有使所有的地方都具有足够多的善，他没有使所有的东西都充满善。（这些理论家一定以为，如果上帝没有创

造出罪恶，而仅仅是没有创造出足够多的善以便足以构成善，那么上帝对于世界上存在的罪恶在道德上就不会负有那么大的责任了。）

罪恶仅仅是善的缺乏，这种观点看起来根本就是没有道理的，特别是对于那些经历过罪恶或者深受罪恶之害的人。如果善是一个大于零的数值，那么罪恶则不是零，不仅仅是善的缺乏，而是一个小于零的数值。它是某种具有自己本性的东西，某种消极的东西。还有一种学说认为，罪恶在世界上具有一种作用，即教育我们的作用。世界是一所大学校，济慈把它称为塑造灵魂的溪谷。我们经历了罪恶，并且从所遭受的苦难中获得智慧。这样，神仁慈地为我们提供了教育。

这产生出了一个非常严重的问题：为什么我们不是直接跳过某些等级？为什么我们不是被造成或预制成具有一种更高级的地位，以便我们实际上不需要通过这个完整的学习过程？

另外一种传统学说认为罪恶产生于自由意志。神创造出了具有自由意志的人类，也认识到他们有时候会用它去作恶。然而，并非所有发生在人类身上的坏事都是其他人类行动的结果；也存在着自然的灾害、地震、风暴等。自由意志理论家在原则上把这些事件归咎于上帝给予其自由意志的其他存在的行为——（堕落的）天使或魔鬼；因此，以这样或那样的方式，所有罪恶都能够通过自由主体的行为来加以解释。

但是，如果上帝想创造具有自由意志的存在，那么他难道不能预料到其中哪些会（滥）用他们的自由意志来做坏事，这样就干脆不把他们创造出来了？（关于这是否真的是一种可能性，有很多文献对此进行了细致的辩论。）自由意志是有价值的，只有当自主的主体选择了善而不是恶的时候，他们才拥有道德美德。但是，通过自由意志来解释罪恶的理论家必须坚持的不仅是自由意志是好的和有价值的，而且是它的价值远远超过了第二最好选项。让我们假设，相对于自由意志，第二最好选项是使善深深扎根于人的内心深处，以致他们会自然地和不可避免地选择善。这可能不如人具有自由意志好，因为他们在

面对诱惑时能够自主地选择善。但是，它到底差多少？这种差别是否巨大和重要到这种程度，以致它能够证明这个世界所包含的所有罪恶和苦难都是正当的？与第二最好选项相比，通过使人具有自由意志所得到的额外价值是否足以超过（基于假设）伴随自由意志而来的所有罪恶和苦难？起码可以说，这是不清楚的。[2]

让我们回忆一下关于这个问题的其他一些立场。有这样一种观点，认为世界是从预先存在的物质中创造出来的，而不是（像标准的解释那样）从虚无中创造出来的。柏拉图（在《蒂迈欧篇》中）就持有这种观点，即作为工匠的神就是以这种方式工作的。在犹太教的神秘主义传统中有一个叫卡巴拉（Kabbalah）的分支，它主张，存在一些更早的创造，而从这些更早创造中遗留下来的碎片与目前的创造产生了消极的相互作用。因此，上帝不应该为任何罪恶或创造中的缺点而受到责备，因为这些事情都归咎于先前遗留下来的物质的特征。如果他不得不用这样的物质来创造世界，那么你能够期望什么呢？不过，这种观点为上帝的能力设定了限制。即使只能利用早就存在的物质，但是上帝为什么不能改造它，从而不留下后来的罪恶残余？

按照普罗提诺和新柏拉图主义者的观点，神（太一）发散到更低的层面。它不是故意流溢出了这些层面，而是没有意识到它们——你可以说它分泌出了它们。既然神不知道这些更低的层面，它就无法做任何事情来防止它们。越来越多的层面产生出来了，每一个层面流溢出了另外一个层面。当你离开神足够远的时候，你就达到了罪恶存在于其中的层面。而且，非常不幸，这也就是我们居住于其中的层面，或至少，我们的物质本性就是这样。无论新柏拉图主义的观点在理论上是不是合适的，它都没有留下一个值得崇拜的上帝。呈现在我们面前的是一个这样的存在，它不知道自己正在做什么，不由自主地流溢出事物，不知道接下来会发生什么。可以设想这样的理论被用来服务于形而上学，但是它不会被用来服务于宗教。

诺斯替主义（这种学说与新柏拉图主义一起影响了卡巴拉主义）主张，创造我们的世界的神不是完全完美的和完全智慧的，它不是所存在的最高的神。还有比我们的创造者更高级的上帝，它离我们的世界更遥远。我们的世界是由一个助手或造反的神灵创造的——无论怎么说，它都是笨手笨脚地把这个工作搞砸了。这导致诺斯替派的理论家认为，他们的任务就是逃避这个世界，越过这个本地的神而与更高级的全善的神打交道。

这样或那样的二元论在思想史上经常出现。拥有不止一个上帝，这能够使你说，有一个全善的上帝，它不是那个你正与之打交道的上帝，也不是为所有这些事情负责的上帝。但是，这仅仅是把问题向后拖，它把相同的问题推向了另外一个层面。如果更高的上帝确实是最高的神（让我们只考虑两个层面，从而无须担心三个层面或无限的层面），那么为什么这个更高的存在允许更低的存在来统治我们的世界，以他的方式把这个世界弄得一团糟？如果这个最高的神是全善的，并且不希望发生困难或罪恶，那么为什么他允许这个更低的神把这里弄得如此糟糕？（他没有能力制止他吗？）如果更高的存在创造出了更低的存在，那么为什么他不把他创造成这样的，即不以错误的方式做事？很清楚，诺斯替主义的学说只是推迟了问题，尽管暂时地这样想也是令人满意的：在某个地方有一个上帝不会因为任何事情而受到责备。

犹太教传统的一个支派卡巴拉主义认为——我根据哥舒姆·舒勒姆（Gershom Scholem）大师的描述——在神的内部，在无限（einsof）的内部，存在各种属性，存在各种领域（sefirot）。按照标准的卡巴拉主义的观点，世界上的罪恶产生于神的各种属性之间的张力。所有这些属性就其本身来说都是善的，任何一种属性都不是坏的或罪恶的或值得谴责的。只是在它们之间的相互作用中，事情的结果变得不好了。我认为，由于卡巴拉派学者关注的两种属性是报应（din）以及关爱他人的仁慈或慈悲（chesed），它们的结果不好也就不是偶然的

了。这些属性处于紧张的关系之中，它们无法达到正确的平衡；因为它们的紧张和不平衡，被创造的世界上就有了麻烦。

你可能追问：神为什么不能使它们达到正确的平衡？这是不是表现了神自身的不完美？但是，在报应与仁慈之间，在正义与慈悲之间，有谁能够知道正确的平衡应该是什么样的？这些东西总是处于紧张的状态之中。（对于某种观点，如果存在正义，那么就很难看出如何能为慈悲留有空间。如果慈悲意味着给予人们的东西比他们应得的更少——即比他们应得的惩罚更少——如果他们确实应得某种坏的事情，那么这如何能够是正义的？我提出这些问题不是为了表示我赞同慈悲与正义之间的不可公度性，而是为了展示这种紧张，而当它们被分成不同的领域时，这种紧张仍然存在：正义寻求矫正过去，而慈悲寻求平息未来。）

既然在思想史中正义与慈悲之间总是存在紧张，卡巴拉主义的思想家也当然把它们挑出来作为不平衡的东西。这并不表明神的性质有任何缺陷；它们只是神的属性，在它们的性质是既定的情况下，这些属性不能很好地相互配合。但是，神都应该包含有这两种属性。

即使这样，你可能仍然追问，为什么神没有做到完美的平衡？人们可能认为，根本就不存在任何一种正确的平衡，即使是由上帝来做这件事，但是，标准的卡巴拉主义的理论是这样的，正义或报应（din）逾越了它在正确平衡中的界限。按照伊萨克·鲁里亚（Isaac Luria）的观点，当准备去创造世界的时候，有一种神向自身的收缩，一些正义或报应凝结起来或集中起来，并且被遗留下来形成了一些小斑点，而这些小斑点最终产生出了我们所遇到的各种坏的事情。后来，加沙的纳森（Nathan of Gaza）——名誉扫地的号称救世主的萨巴塔伊·泽维（Sabbatai Zevi）的一名追随者——主张，上帝有不同的组成部分。所存在的上帝是完全自足的，根本就不想创造世界——他只想忙于沉思，正如一位好亚里士多德主义者。然而，上帝的另外一

个部分则想创造世界。正是因为上帝的自足部分抵制世界的创造，所以世界上存在罪恶。

所有这些卡巴拉主义理论都拥有下述优点：它们试图在神的本性之内按照某种紧张、冲突或相互作用的过程来解释世界上罪恶的存在。正如舒勒姆指出的那样，按照这种方式，它们都属于神智学的（theosophical）观点，而在这种观点中，它们谈论内在的性质和生命——"心灵"这个词不是完全准确的——以及神的目前的状态。在这个领域中，他们发现有很多使用策略的空间，可以利用关于传统文本——通常是秘传的——中神秘的体验和解释。这样的理论是特别深奥的。

随着犹太人在1492年被驱逐出西班牙，他们经历了巨大的心灵创伤。卡巴拉主义者把神的显现（shechinah）描述为离家出走、遭受驱逐和返回家园，这反映了犹太人在尘世上被驱逐于耶路撒冷和他们的圣地的处境。当巨大创伤的痛苦困扰尘世的犹太人的时候，卡巴拉主义者坚持主张，在神的领域中所有事情也都不是和谐的。（舒勒姆认为，卡巴拉主义对犹太人的感召力在很大程度上归功于这种类比。）关于罪恶问题的标准观点是，上帝出于他自己的理由在这里创造出了罪恶（他想创造具有自由意志的存在或其他什么理由），并且正在快乐地袖手旁观；与此不同，卡巴拉主义者说，天国那里也有麻烦。在人类领域中不断发生各种坏的事情，而在神的领域中也不是完美无缺的，两者之间存在一种类似。神的创伤对应于犹太人的驱逐；上帝显现在放逐中，没有处于它的正常位置。于是他们便认为，犹太人拥有一种特别的功能需要发挥，通过发挥这种功能，他们能够帮助神的显现回到它的正常位置。我们在后面会回到卡巴拉主义的某些特征上来。

莱布尼茨（Leibniz）关于罪恶问题的观点因伏尔泰（Voltaire）的讽刺作品《老实人》而广为人知。莱布尼茨说，上帝创造了所有可能世界中最好的世界。伏尔泰为我们展示了这样一个人物，他遭遇了一个又一个灾难，却可笑地说，"是的，它是所有可能世界中最好的世

界。”像莱布尼茨——微积分的共同发明者——这样聪明的人如何能够说出伏尔泰归之于他的那些蠢话呢？（请回忆这个笑话：乐观主义者认为这是所有可能世界中最好的世界，而悲观主义者对此表示同意。）

莱布尼茨的实际意思是什么？莱布尼茨认为，上帝是准备去创造所有可能世界中最完美的世界。可能世界是并不包含矛盾的世界；你现在既在一个世界中阅读又不在这个世界中阅读，这个世界就不是一个可能世界。按照莱布尼茨的说法，上帝在逻辑可能性的范围内挑选了最好的和最完美的世界——但是在什么方面它是最好的和最完美的？

莱布尼茨的完美世界观念是这样的：一套简单的原则和法则产生出了细节丰富的世界。最完美的世界会拥有最大的多样性，而它们是以最简单的可能方式产生出来的——也就是说，会拥有最大的有机统一性。在创造世界的过程中，你会需要简单的、自然的法则，但是通过它们的运作，偶然地会有地震和自然灾害发生，而人们有时候也误入其中。然而，上帝能够避免这些事情。他可以播撒奇迹——就像葡萄干蛋糕中的葡萄干一样——而这些奇迹会在恰当的时刻进行干预。（迈蒙尼德［Maimonides］就讨论了这样的问题：奇迹是固有的，还是预先安排的，还是后来突然发生的。）每一场灾难都分别通过一种小策略得以避免，而这种小策略如果不是奇迹，那么就是原初自然法则中分别存在的微小的复杂性。按照莱布尼茨的观点，虽然这些事情可以做，但是它会导致一个高度不完美的和不美观的世界。一个充满葡萄干的世界不会是完美的和可欲的。因此按照莱布尼茨的观点，在创世时，上帝创造了所有可能世界中最完美的世界；他——莱布尼茨和上帝两者——认为最好的世界是这样的，即最丰富的和最多样的事实（其中包括很多好的事情）以非常简单的方式产生出来。

很清楚，这不是伏尔泰所讽刺的观念。但是，我们仍然想知道，我们为什么要崇拜一个只关心在审美上如此完美的神。如果坏的事情

——道德上坏的事情——发生了，这个神根本就不会关心它们，除非它们破坏了世界在审美上的完美。（他可能会关心到这种程度：如果两个世界在审美的完美方面打成平手，那么他会偏向并选择给我们造成最小苦难的世界。）

然而，我们可以修改莱布尼茨的观点，以便包含（如经济学家所说的那样）某种交换。按照这种观点，上帝并没有创造所有可能世界中最完美的世界（一个以最简单的可能方式产生最大多样性的世界），而是创造出了所有可能世界中第17个最完美的世界。他牺牲了某些形而上学上的完美，以便减少否则就会发生的大量苦难。这样的上帝关心我们，从而他不会只选择产生于最简单的可能法则的最完美世界。他在这里或那里抛撒了少量的葡萄干，以使事情复杂化。可以肯定，他没有为我们创造道德上最好的世界。对我们来说最好的世界是第1695个最完美的世界，它会包含非常多的所撒下的小奇迹和葡萄干，但是这个世界对他来说则太不美观和不完美了。然而，他也没有创造从他的观点看最好的世界。他做出了某些牺牲，创造出的世界在他的完美等级中处于较低的位置，以换取在这里增加道德的善。这样的神不应该因其没有全心全意地关心人类的福利而受到蔑视——他为了我们的缘故而做出了重大的牺牲，尽管他并非只关心我们。出于我将马上就谈到的理由，我不相信这种修正的莱布尼茨观点能够为罪恶的存在提供合适的宗教解释。

自莱布尼茨的时代以来，很多哲学家都讨论了可能的世界，尽管并不总是最好的世界。一位晚近的哲学家乔治·施莱辛格（George Schlesinger）主张，根本就不存在所有可能世界中最好的世界这样的东西。唯一能够成为最好的东西是一个具有无限价值的世界，但是唯一具有无限价值的东西是神，是上帝。（出于我们现在无须加以讨论的某些原因，上帝并不准备去创造另外一个像他自己那样具有无限价值的存在。）因此，上帝在创造世界时所能够做的事情就是创造一个具有有限价值的世界。

但是，为什么上帝无论如何都要去创造世界？（我们意识到了这种警告，即人们不应该对某些事情加以深究；而且我们也意识到，这些深究的人们会认识到，如果他们没有出生，事情也许会更好。）通常，神学关于创世的讨论与关于罪恶的讨论是分开的。人们假设它们是分开的不同问题：为什么创造世界？为什么创造一个在自身中带有罪恶的世界？然而也许，如果我们理解创世的理由，如果我们理解为什么神会干创造世界的事情而不是自己悠闲自得地休息，那么我们就会理解为什么这个世界具有它所具有的特征，其中包括罪恶。

上帝之所以创造世界，既不是为了增加他或她自己的价值（神已经是完全自足的和具有无限价值的），也不是出于需要（尽管犹太传统通常描述了人类个人或犹太人作为一个整体能够履行的功能）。神正在尝试的不是为已经存在的总体价值——由于上帝自身的存在，这已经是无限的了——再增加什么，而是出于自身的原因创造其他的价值，而任何被创造出来的世界都只能具有有限的价值。

在创造世界的过程中，上帝也带来了某种巨大的价值，一种有限的巨大价值。这就像上帝正在挑选一个数字。上帝挑选了一个数字——假设是1000563——而且这就是这个世界上价值、功绩和善的总量。如果这样，那么我们就会问上帝："为什么你不挑选一个更大的数字？"他反问，他应该挑选什么数字。我们说："为什么不挑选5000222？"他说："如果我挑选这个数字，你会说：'为什么你不挑选一个更大的数字？'如果我创造的世界无法具有无限的价值，那么它就只能具有有限的价值。因此，我所创造的任何世界都会因其还不太好的同样理由而受到批评。"在理论上，根本就不存在所有可能世界中最好的世界——正如不存在最大的正整数一样。对于上帝所创造的任何世界来说，总是能够存在一个更好的世界。如果上帝准备创造一个世界，那么他就不得不挑选这个或那个，而他挑选的是这个。

这样，施莱辛格在回答罪恶问题时反问（这感觉像一个技术性的圈套）：我们在抱怨什么呢？我们为什么要抱怨这个世界，问上帝为

什么没有使它更好一些，为什么在它里面存在罪恶？对于他所创造出来的任何其他世界，为什么我们不会提出同样的问题？[3]

我们想这样回答，我们之所以不会提出同样的问题，这是因为存在一条我们可以画出的自然界限，从而可以问上帝为什么没有起码把这个世界造得更好一些。我们可以按照罪恶的存在来画出一条界限。也许，没有罪恶的世界不如人们能够想象的世界那样美好无比；也许，关于一个世界能够美好无比到什么程度，并不存在任何限度。（也许，如果上帝真的把它造得美好无比，那么这个世界就肯定不会把我们包含其中了！）但是，上帝起码可以创造一个没有目前存在的这些巨大痛苦和苦难的世界。

存在一条由罪恶标示出来的界限，到目前为止这个世界在其得分和价值方面还是处于这条界限之下。为什么上帝没有至少跨过这条界限？按照施莱辛格的论证路线，对此的答复是，存在着数量不确定的界限。我们只注意到一条界限，一条不包含罪恶的界限，并且问上帝为什么不跨过这种界限。但是，他已经跨过了很多其他的界限。这个世界可以有很多使其充满灾难的方式，然而它并没有以那样的方式创造出来——它确实不是以那样的方式创造出来的。他确实跨过了那些界限。如果他已经跨过了这条（不包含罪恶的）界限，那么我们还会注意到前面的另外一条界限，并且问为什么他不跨过那条界限。论证现在移向了一个更高的层面，只是这次带有一些能够被画出的界限，而不是改变创世的价值量。

人们也许会问，至少，为什么上帝不制止大量的巨大罪恶。回答可以是类似的：他确实制止了大量的巨大罪恶，例如，也许他已经采取行动避免了一些事件和战争，而这些事件和战争会造成100000000人的死亡。在上帝消除了大量的巨大罪恶之后，无论剩下的最大罪恶是什么样的，既然它在我们实际上所知道的东西中位于尺度的顶端，那么对我们来说它看起来就是巨大的；因此，我们就会错误地问上帝为什么没有至少消除大量的巨大罪恶。他确实消除了。

也许，这种理论满足了思想上的标准，而这种标准是我们最初在思考关于罪恶问题的令人满意的解决办法时列举出来的。我们可能只是想得到某种东西，它能够在逻辑上把神的全知、全能和善与世界上罪恶的存在调和起来。我们可能认为任何能够把这些东西调和起来的理论都会是一种令人满意的解决办法。然而，目前这个还不是。

应该给关于存在罪恶的适当宗教观点施加一个条件：它所提供的东西能够说给那些实际上正在经历苦难、痛苦或罪恶的人。这不意味着所说的东西一定会给遭受苦难者带来安慰。也许，真实的故事不是能够安慰人的故事。但是，它也不应该是使人在困境中畏缩不前的东西。我们所考虑的理论所提供的不是一种能够说给某个人听的东西，不是一种能说给某个人听的体面的东西。

关于存在罪恶的另外一种观点具有同样的缺点，然而却值得描述。请考虑这样做的理由：上帝为什么想创造一个世界，而不是继续独自留在他所处在的无论什么处境之中。这是为何只创造一个世界的理由吗？请回忆一系列并不那么恰当的创世故事，也请回忆那些内容涉及非互动的平行宇宙的科幻小说。[4]

上帝准备创造一个世界不是为了增加他自己的价值或善或其他任何东西——这些东西已经是无限的了。准备增加的东西也不是价值的总量，因为给一个已经无限的量增加一个有限的量，这不会使它变得更大。这个理由必须是因其自身的缘故和价值去创造——具有有限价值的——世界。但是，如果这样，那么为什么只创造一个？为什么不创造许多世界？为什么不创造许多非互动的宇宙？

如果神要是这样做，那么这些世界会是什么样的？他会一遍又一遍地创造具有相同细节的相同世界？也许，这样做是没有意义的；也许，他会这样做5次或12次或100万次。尽管如此，增加一个不同的世界仍然会带来某种多样性，带来某种它自己的价值，而不会从已经被创造出来的东西中减去什么。也许，如果这样，那么神会创造出所有具有净的正价值的世界。（只有当一个世界的善或价值或其他什么东

西的总量加以评估，而且它的坏的事情的总量被减去以后，其结果仍然是一个正数的时候，那么这个世界就具有净的正价值。）如果一个世界的存在比其不存在更好，那么这个世界就会被创造出来。这样，我们就能够设想，神正着手创造各种各样的宇宙，而其中的每一个宇宙都是有价值的。

你说你在这个宇宙中的这个地方看到了很多缺陷，并且问上帝为什么没有把这个宇宙造得更好一些。他确实造了一个更好的宇宙；他也造了另外一个更好的宇宙，正好以你所设想的方式。他造了那个，而且也造了这个。"可是，为什么他不是只造那个呢？"如果他只是造了那个，而不是那个加上这个，这岂不是更好？不，如果这个也是值得存在的，这不会更好。"但是，为什么他没有把我放进那个宇宙而非这个宇宙之中？"显然，他放进这个宇宙中的任何人都会问同样的问题。（另外，或者这个宇宙可能就是如此构造的，或者你自己可能就是如此构造的，以致你只能存在于它之中或者类似的宇宙之中。）

在这幅图景中，存在一个善良的神，他正在创造所有具有净的正价值的世界，而我们的世界是其中之一，尽管它包含了某些罪恶。我们的世界存在比其不存在更好。关于为什么上帝没有把这个世界造得更好的问题，回答是，他确实也造了一个更好的世界。他创造了所有可能的世界，不仅仅是所有可能世界中最好的（像莱布尼茨所想的那样），也不仅仅是任何一个世界。他创造了众多可能的（好的）世界。确实，如果他创造了无限多的世界，那么这可能是他达到创造无限价值的途径。因为尽管每一个创造出来的世界的价值都是有限的（和正的），但是这些有限价值的无限总和本身能够是无限的。

虽然这种理论或许更容易展示给遭受罪恶的人，但是它是否认为神具有在道德上可接受的行为模式，这是不清楚的。因为世界具有净的正价值，它是否自动地就是正确的，从而创造它在道德上就是可允许的？让我们考虑一些类似的原则如何能够应用于生育孩子。假设有一对夫妻，本来不想要孩子，但是觉得家里有一个小奴仆会更方便一

些。他们认为，“我们本来不会生育这个孩子，而忙于事业或享乐，但是如果我们有了这个孩子，让它处于半奴役的状态以便为我们服务，这样它的存在就会具有一种净的正价值。任何人都不能够指责我们使它进入存在，因为它即使以这样的方式活着，也比根本就不存在更好。所以，要这个孩子并且使它永远做一个奴仆，这完全是正确的。我们不过是在遵循创造事物的政策，即它的存在比不存在是更有价值的。”

但是很清楚，这对夫妻以这种方式要孩子，这是不对的。无论我们最终对它为什么不对给予何种解释，他们都不能使一个孩子成为这样的存在，也不能以这套说辞来拒绝批评：“可是，我们本来是根本不会让它存在的。它的存在具有净的正价值，所以它有什么可以抱怨的？”这个孩子一旦存在，它就具有某种道德地位。其他人，其中包括这对父母，都不能随意以任何方式对待它，尽管他们认为这些方式与它的存在具有一种净的正价值是相容的。

影响到未来人口规模的选择以尖锐的形式提出了这些问题。而且，道德理论家发现，要想描述能够应用在这里的正确道德原则，这不是一件容易的事情。[5]即使在人口不断增长的印度，每个人都认为他或她的生命比根本就不存在更好；而我们则相信，那里的人口更少一些，人们的生活更好一些，这会更好。我们不认为幸福的总量应该加以最大化，如果这涉及持续地大量增加人口的话，而每个人实际上几乎没有什么幸福可言，或者其存在比不存在几乎好不了多少。因为这会在很大程度上降低平均幸福。但是，我们也不认为，只由于平均幸福处于最大的状态，这种情况就是可欲的——因为这种情况可能会因只存在一个人或两个人而发生，而这一两个人是多么幸福啊！

关于让新人——迄今为止还没有出生的人——进入世界的问题，与（这次是神所面对的）关于创造新宇宙的问题，两者是类似的。关于一个宇宙要好到什么程度才值得把它造出来的问题，与对于我们事前认为一个人的存在比其不存在更好来说这个人的生活应该是什么样

子的问题，两者也是类似的。（然而，在事后，问题会有所不同；对于第一种回答范围之外的人，我们不会说，如果某个具体的人根本就不存在，那么这会更好。）

话题是不同的，一个涉及思考创造新人的人们，另外一个涉及思考创造宇宙的神，然而问题具有相似的结构。设想在这样的处境中应该适用于什么样的道德原则，这是非常困难的。无论如何，下面的原则不是一种可接受的原则：当其存在具有净的正价值的时候，创造某种事物在道德上就总是可允许的。因此，我们不能凭借这种说法来解决罪恶的问题：上帝创造了所有具有净的正价值的宇宙，而我们的宇宙是其中之一，尽管它包含有大量的罪恶。

然而，创造所有的比某个巨大数值具有更大净价值的宇宙，这或许是可接受的。如果宇宙的净价值只是比零更大，这是不够的；它必须位于零以上某个足够高的水平。要精确地知道这个阈值应该位于什么地方，这是困难的。但是，我们的宇宙有可能满足了这个更严格的条件，而且其得分位于阈值之上。

当我们无法确定什么原则应该支配关于人口数量的选择的时候，我们是否可以通过转向神学来解决这类道德哲学的问题？为了发现正确的人口政策，我们是否应该形成这样一种一般的道德原则，即如果上帝在创造众多宇宙时遵循了它，那么他在创造这个宇宙时也会遵循它？通过看它是否是上帝在创造我们的世界时能够遵循的原则，我们就可以检验结构上相似领域的某种道德原则？这会使宗教在伦理学理论中发挥某种作用，其基础是这样一种宗教前提：上帝在创造这个宇宙时以可接受的方式行事。这样，一种伦理学理论可以按照它是否具有这种后果来加以检验，而且，只有通过了这种检验的那些理论才会成为候选者，用以解决其他的道德难题。

如果这样，那么我们是否能够通过这套说辞来解决罪恶的问题：上帝创造了所有具有巨大净的正价值的可能世界，而我们的世界是其中之一？（为什么他没有创造一个更好的世界？他也确实创造了那个

世界。）在我看来，这套说辞很难说给正在遭受困难的人们。（"这是上帝所创造的众多世界之一。不要抱怨他没有造出一个更好的。他造了。他创造出了很多更好的世界，也造了一些更糟的世界。你和你的苦难正好位于这条界限上的某个地方。"）我们可能也会考虑这种观点：上帝创造的不是其价值位于某一阈值之上的所有世界，而是其实在位于某一阈值之上的所有世界。显然，这会为罪恶的进入留有更大的空间，但是，它是否会使上帝成为我们崇拜的合适对象，这就不清楚了。

其他的伦理区别也可以在这里被用来产生某种空间：在做某种事情与让它发生（或不制止它）之间存在区别；在试图最大化最好的最终结果与只遵循某些道德限制之间也存在区别。人们可能会说，上帝实际上没有最大化的义务，并且也没有义务创造所有可能世界中最好的世界或者对我们而言最好的宇宙；只要他没有做过于恐怖的任何事情，而且超然于各种事情，那么他就摆脱了道德的钩子，即使他允许某些坏的事情发生。但是，当所涉及的是整个宇宙的创造者的时候，造成事情发生与袖手旁观之间的区别就不是那么清楚了。

那么对罪恶问题的任何令人满意的回答必须满足的标准是什么？首先，也是最明显的，它必须以某种方式把上帝的三种属性——全知、全能和善——与世界上罪恶的存在调和起来。一种回答必须在思想上使这些事情相互一致。

其次，这种回答必须是我们实际上能够说出口的某种东西，我们能够说给某个正在遭受苦难的人，或者说给某个所爱的人是正在遭受苦难的人，或者说给某个体验到并且了解世界上的苦难的人。

我对第三个标准不是那么肯定，它涉及心理上的推测。在我看来，我们不会发现某种宗教的解释是令人满意的，除非类似于它的某种东西也可以用来回答这个更加个人性的问题：为什么我们的父母——我们曾经认为他们是全能的——在我们看来不是更好一些或者更

完美一些。（我不是主张宗教信念不过是放大了的家庭生活。）我认为，所寻求的回答也应该满足这个层面的要求。

第四——我在这里借鉴了卡巴拉主义的传统，罪恶的解释没有必要让神原封不动。它不应该这样说：他或她只是在快乐地做最好的事情（最大化某种好的功能，创造所有可能世界中最好的世界，给予我们以自由意志，或其他什么），然而这样的事情碰巧发生了，即所做的最好事情的一个后果有时候对于在尘世的我们来说是相当恐怖的事情。上帝不能只是快乐地做事。一种解释要想令人满意，至少在涉及到造成创伤的罪恶时，它应该以某种方式表明，这种缺陷也存在于天上神的领域之中。

莱布尼茨的观点没有满足这个条件，他主张上帝创造了所有可能世界中最好的世界；其他各种修正版的鬼把戏也没有满足这个条件，诸如这样的观点，上帝不仅创造了一个宇宙，而且创造了所有足够好的宇宙，其中包括这一个（因此对于为什么他没有创造一个更好的世界的问题，它洋洋得意地回答：他确实也创造了一个）。所有这些理论都使神过于超脱于我们的困难和处境了。

第五，一种令人满意的解释所涉及到的必须是值得崇拜的神，必须是你能够对之拥有一种宗教的神。（普罗提诺的理论无法通过这个检验，因为它主张这个更低级的领域是上帝流溢出来的，但是却又对此毫不知情。）它不能只是一种超然的形而上学理论。不仅上帝不能超脱于这里发生的事情，对此的解释也必须以某种方式把我们与上帝联系起来，而不仅仅是他创造了我们。这种"对象关系"应该在两个方向上都发挥作用。

回答罪恶问题的另外一个条件是纳粹大屠杀向我们提出来的。在理论上，所有的罪恶和每一种罪恶，无论多么轻微（如一个孩子的痛苦），都提出了这样的神学问题：为什么全知、全能和善的上帝允许它发生。然而，当罪恶具有纳粹大屠杀的巨大创伤的时候，虽然在理

智上问题是同样的，但是在情感上问题则不一样了。这提出了一个特殊的问题。

另外，它特别对犹太人的传统来说是一个问题，因为这种传统认为，犹太人与神拥有一种特殊的关系。提供某种故事或解释来调和神与罪恶的存在，这对于犹太神学来说是远远不够的；对于犹太人来说这是一种特别巨大的罪恶，他们必须把它置于宗教图景之中。某些人想知道以色列国家的建立——在时间上紧接在大屠杀之后——是否能够救赎所有人，但是（虽然这些东西不是容易谈论的事情）这看起来不是一个可接受的回答，对于生活在以色列的大屠杀幸存者来说，它看起来也不是一个可接受的回答。

我认为，未来的犹太神学应该为大屠杀做卡巴拉主义为犹太人被驱逐出西班牙所做的那些事情，因为在这里，在放逐中神的显现之处境既映射了犹太人的处境，也是犹太人处境的反映。

大屠杀构成了宇宙中的某种裂缝。这一定反映了神的生活或神的领域中存在的某种裂缝。那里也一定存在某种创伤。上帝不是原封不动的。

我们可以提到三种可能的观点，虽然它们还不完全令人满意，但对于所需要的那种解释来说也算一个开始。第一种神学观点可能会主张，既然大屠杀几乎终结了犹太人的存在，那么它应该对应于上帝中发生的同样巨大的事件，对应于几乎终结神的存在的某种事情。比如说——我没有冒犯的意思——上帝的某个部分的自我毁灭的尝试。

为什么会发生这样的事情？这样的事情如何能够发生？神如何能够选择结束它自己的存在？它是否有能力这样做？在哲学文献中，存在着诸如全能悖论这样的花招：上帝是否能够创造一块如此巨大的石头，以致上帝都不能举起来？如果上帝不能创造出这样的石头，那么就存在某些事情是他或她不能做的，从而上帝不是全能的。如果上帝能够创造出这块石头，那么也有某些事情是上帝不能做的，即把它举起来。这样，无论是哪一种情况，看起来上帝都不是全能的。既然这

个问题是一个花招，那么我就不在这里评述在这方面已经做出的各种尝试。

神是否能够终结它自己全能的力量，这是不清楚的。（我的意思不是迅速地得出这样的结论——按照全能的悖论——如果它不能，那么它就不是全能的。）就我们知道上帝所具有的特性而言，上帝能够不再拥有它们吗？上帝能够不再是全能的吗？如果由上帝来选择，他或她能够不再存在吗？不仅答案对我们来说是不清楚的，而且对神自己来说也可能是不清楚的。不要把神界定为全知的；也许在这个层面存在一些关于它自己力量的界限的事实，而它对于这些事实是不知道的。无论它是否能够终结自己的整个存在，这可能是它关于自己所最不知道的一件事情。但是，这可能是它应该知道或者试图知道的事情，以便能完成某种其他的任务。

这样，上帝的概念本身并不能排除上帝终结自己存在的企图，而且，这个概念也确实拥有巨大的量级，对应于我们宇宙中前所未有的裂缝。虽然它有相应的量级，但是这种理论却是不正确的。如果上帝自我毁灭的企图只是一个实验，出于对自己能力限度的思想上的好奇，那么基于这种动机的事件——无论其多么重大——与大屠杀在性质上就不是相似的，因为后者是在非自愿的情况下降临到犹太人身上的。也许，某种其他的自我失调的动机可能导致上帝尝试自我毁灭，但是我对此没有任何适当的推测。

这里是第二种观点，它也是不正确的。正如传统上所设想的那样，上帝具有无限的能力去做他选择去做的任何事情；他也是全知的，从而知道现有的所有事实以及将来会有的所有事实。但是，虽然上帝对于所有事实真相拥有无限的知识，但是他也许没有无限的智慧。智慧是另外一种东西，与（日常的）知识是不同的。让我们想一想这样的情况：人们说："如果你没有亲历战争，那么你就不会真正地知道它是什么样的。"你可能阅读有关战争的书籍，看关于它的电影，听别人对你描述它，但是，仍然有

一些东西是你不知道的。这是一类你并不拥有的知识，经验知识，哲学传统有时候称为“习得的知识”。

是否存在某种东西，上帝只有通过自己的亲身经历才能够知道，或者通过他的创造物的亲身经历才能够知道？古希腊人认为，智慧是只有通过亲身经历某些苦难才有可能得到的。神是否也需要通过同样的方式来获得智慧？在获得这种经验的过程中，上帝不会是原封不动的；人们在这里感受到的苦难也会以某种方式影响到神。他也在经历着这些感受，得到了以其他方式无法得到的知识，得到了他为了完成其他重要任务可能会需要的知识。如果神在开始时并不是全智的，那么这会使它变得不完美吗？与在开始时就具有充分的智慧相比，也许后来获得智慧对于神来说会更好；以某种方式来赢得智慧，也许这对于神来说更好。

第三种观点可能会主张，上帝按照他自己的形象创造了世界（而不是人类），作为他自己的物质表象，也许作为自我表达的行动。（整个物质世界是神的情感的表象吗？我们是否生活在上帝的情感生活之中并且构成了它的组成部分？）在他的善没有减少的情况下，上帝可能有一些次要的部分：虽然它们的倾向与整体是对立的，但是处于很好地控制之下，就像一个善良的人使他的激情或无意识欲望处于控制之下，而这些无意识欲望或者是无法表达的，或者是只能以可接受的方式来表达的。如果这样，那么按照上帝的形象所创造出来的宇宙会有什么样的特征？这个巨大的宇宙会包含某些微小的不协调部分，但是这些部分不妨碍它在总体上是卓越的。按照这第三种观点，上帝并不试图创造最完美的可能世界，而是要按照他自己的形象创造一个世界。（或许，他创造很多这样的世界，它们都是他自己不同的然而贴切的表象。）虽然处于上帝控制之下的这些微小部分不会使他变得不完美，但是它们在这个宇宙中的表象则确实在这里构成了一种（道德的）不完美。这个宇宙不是一个完美的相似物；它只是上帝的

一个可能的形象，捕捉到很多但并非全部鲜明的方面。这幅图画使我们的宇宙成为上帝的表象，但是它没有保留住完美。（然而，成为上帝的表象，成为他的肖像上的一点颜料，成为他的名字中的一个元音字母，这也许会使我们感到自己得到了提升。）

第三种观点确实把神的领域中的某种东西与这里的罪恶对应起来。然而，这种东西在神那里可能不是足以令人不安的东西。看起来，对罪恶问题的令人满意的解决必须将我们置于这样一个宇宙中，在这里，这种作为表象的形象保留了（但没有扩大）不安。另外，应该保留的东西还包括我们在什么程度上感觉到不安——作为一个整体的宇宙对它内部的罪恶可能不是非常不安。（无论如何，在这个问题上，我们对罪恶问题令人满意的解决之要求是不是还没有变得过于人类中心主义？）

这三种理论选择——涉及自我毁灭、智慧和按照上帝的形象创造世界——不是关于神固有的生活和动机的令人满意的理论。我们已经看到，上帝的概念不是（不限于）最完美的可能存在。此前我们把这个概念表述为：最完美的实际存在，远远超过了第二最完美的存在，它与这个世界具有最重要的关系（诸如是它的创造者）。一个稍微不同的定义会用"最实在的"观念来替代"最完美的"观念。这样，上帝会是最实在的实际存在，其实在性远远超过第二最实在的存在的实在性，它与这个世界具有最重要的关系，如此等等。因此，上帝的完美或善中的表面缺陷可能会增加他在总体上的更大实在性。无论如何，神学（特别是犹太神学）的未来任务是敢于思考神的固有的存在，就像以前卡巴拉主义者做的那样。需要有一种大胆的理论以某种方式推动罪恶问题深入到神的领域或神的本性之中，这种本性使它深受影响，但自身并不是罪恶。

---

[1] 本章的一个早期版本发表在：*Ploughshares*，Vol.11，No.4，pp.151-166。

[2] 宗教解释不需要假定，自由意志的目的存在于它对我们所具有的内在价值之中。上帝创造具有自由意志的人，是为了使他们不可预测，这样他就能够看到他们

有趣的和出人意料的故事——他们就会是上帝的电视连续剧。

[3] George Schlesinger，“The Problem of Evil and the Problem of Suffering”，*American Philosophical Quarterly*，Vol.1（1964），pp.244-247；*Religion and Scientific Method*（Dordrecht，Holland：D.Reidl，1977）.

[4] 戴维·刘易斯（David Lewis）在《反事实》（Oxford：Basil Blackwell，1973）中陈述了关于所有可能世界存在的立场，而且在《多元的世界》（Oxford：Basil Blackwell，1986）中解释了这种立场，并针对反对意见，为它做了辩护。在我的《哲学解释》中，我讨论了这种立场——或一种简略的版本——如何有助于回答这个问题：为什么存在某种东西而不是虚无？把这种立场应用于这里所讨论的罪恶问题，这是在与斯蒂芬·菲利普斯（Stephen Phillips）讨论时所形成的。

[5] Derek Parfit，*Reasons and Persons*（Oxford，England：Oxford University Press，1984），Part IV.

第二十章 大屠杀

在第二次世界大战期间，作为实行种族灭绝计划的一部分，三分之二的欧洲犹太人惨遭杀害——现在以大屠杀著称于世。这是一个极其重大的事件，我们至今还不能完全把握它的意义。即使记述究竟发生了什么也是非常困难的——对于苦难和惨绝人寰的暴行的了解已经随着受害者一起消失了。而且，简单地阅读那些细节就会使心灵受到震撼和撞击：德国犯罪者犯下了种种野蛮的暴行，不断地殴打，把人们集中在犹太教堂然后放火活活烧死他们，把汽油浇在男人们祈祷的披肩上然后焚烧他们，把儿童们的脑袋往墙上撞而他们的父母被迫在一旁观看，所谓的"医学实验"，机关枪把人们射进他们被迫为自己所挖掘的坟墓，拔掉老人的胡子，在对他们施加暴行的时候嘲弄他们，毫不手软和冷酷无情地、有组织地从事毁灭每一个和所有犹太人的活动，并且在这种过程中侮辱他们，散布在东部重新安居的谎言以骗取某种程度的帮助和合作，把从特雷布林卡（Treblinka）火车站到毒气室的道路称为升天之路（Himmelfahrstrasse），[1]而犹太人被迫赤裸地走过这条道路——这份清单是无穷无尽的，而且，要找出某个或某些特殊的事件来代表和象征所发生的一切事情，这是不可能的。[2]

我们应该如何理解这些事件？社会科学家和历史学家可能试图追溯它们的起因，了解这样的事情如何能够发生：一个占据西方文明制高点的国家——正如所有人都说的那样，这是歌德、康德和贝多芬的祖国——竟然能够从自身中撕下一个民族加以灭绝并且以如此残忍的方式坚持到底，竟然能够同意由这样一个如此公开表达这种极端仇恨的人来领导。现在看来不可避免的其他现象将按照这种观点来加以理解，诸如更早时候在任何文化中出现的反犹主义或者种族优越感。而且，我们可以继续追溯这个事件的其他后果，诸如剥夺东欧和中欧的

犹太人，成功制造出核武器；我们也可以追溯那些令人沮丧的后果，诸如我们现在如何看待西方文明，如何看待从古希腊经文艺复兴和启蒙直到当前的希望之路。

大屠杀是我们必须以某种重大方式来加以回应的事情。但是，回应所服务的目的是什么，这是不清楚的：记住它，使它永远萦绕于心，防止再次发生类似的事情，淹没在眼泪的海洋中？

大屠杀的意义是更为重大的，超出了这些追溯所能够了解的东西，也超出了这些回应所能够包含的东西。我相信，大屠杀是这样一个事件，它类似于传统基督教所理解的人类堕落，是某种突然地和根本地改变了人类的处境和地位的东西。我自己并不相信真的存在所谓的伊甸园事件，而从那以后，人们生来就带有原罪；但是，与其相似的某种事情现在发生了。人类已经堕落了。

我没有声称理解这一事件的全部意义，但是我认为，这里是它的意义的一部分：如果人类终结了，如果人类这个物种在原子战争中毁灭了，或者地球穿过某种云层导致这个物种不能继续繁衍自己，那么它现在都不会是一场特别的悲剧。我的意思不是说这些事情发生在人类身上是应得的。这样的事件包含了大量的个人悲剧和苦难，包含了大量的痛苦和生命损失，也涉及孩子们的延续和意义方面的损失，所以对于任何造成其发生的人，它都是错误的和可怕的。我所说的意思是，如果人类历史和人类物种在这以前就终结了，那么它会构成一种附加的悲剧，一种超出了涉及其中的个人悲剧之外的悲剧；但是现在，这种历史和这个物种都变得有污点了，它的损失现在不会是超出和超越涉及其中的个人损失之外的特别的损失。人类已经失去了它继续存在的权利。

为什么说大屠杀导致了这种处境，我们知道，发达的西方文明此前也劣迹斑斑：奴隶制和奴隶贸易，比利时人在刚果的所作所为，阿根廷人灭绝他们中的印第安人，美国人杀害和背叛他们中的印第安人，欧洲国家在第一次世界大战期间凶残地摧毁生命，更不用提世界

其他地方的可怕记录了。为比较之下哪个更为残暴和哪个是更大的灾难而争论，这是没有意义的。（中国、俄国、柬埔寨、亚美尼亚……这个世纪将变得以残暴著称于世？）也许，所发生的事情的意义在于，大屠杀给这种处境打上了印记，并且使它变得更为清晰。

但是，大屠杀本身就足够了，单凭它自己就足够了。就像一个亲戚使一个家族蒙羞，那些德国人，我们的人类亲戚，已经使我们所有人都蒙羞。他们已经毁掉了我们所有人的名誉——不是作为个人——他们已经毁掉了人类大家庭的名誉。虽然我们并非所有人都对这些人的所作所为是负有责任的，但是我们所有人都有污点。

让我们想象，另外一个星系的生物正在注视我们的历史。如果我们的故事走向了终结，如果他们见证的这个物种及其历史终结了，或者在核战争中毁灭了自己，或者因其他的事情而没有能够继续存在下去，那么我认为，这在他们看来不会是不合适的。这些观察者会看到其中包含的个人悲剧，但是他们在这个物种的终结中不会看到——这正是我所强调的——任何附加的悲剧。这个物种，这个犯下了这种罪恶的物种，已经失去了它的价值地位。让我再重复一遍，不是这个物种应得被毁灭，而是它不再应得不被毁灭。人类已经剥去了自己的神圣外衣。如果来自那个其他星系的生物要阅读我们的历史及其所包含的全部内容，并且这个故事行将以毁灭作为终结，这不是正好使这个叙事有了一个令人满意的结尾，就像不协调的乐曲最终转为和弦?

我前面说过，大屠杀为犹太神学寻求理解上帝的行为提出了一个特别的问题，但是我认为，它也以激进的方式影响了基督教神学。我这里不是指基督教应检讨它为几个世纪以来的反犹教育所承担的责任，不是指它的组织机构在大屠杀期间所发挥的实际作用，甚至也不是指它没有创造出一种使大屠杀不会发生的文明这一事实。我的意思是说，这种神学处境本身已经转变了。

基督教神学主张，人类处境有两次重大的转变，第一次是原初的堕落，第二次是基督的受难和复活，而后者救赎了人类，并且为人类

提供了一条摆脱堕落状态的道路。无论人们认为这种受难和救赎为人类处境或其可能性带来了什么样的改变，现在这一切都终结了；大屠杀把基督曾打开的大门关上了。（我自己不是一个基督徒，但是这并不妨碍我看到——也许这有助于我看得更清楚——它在最深的层面上对基督教意味着什么。）大屠杀是第三次重大的转变。耶稣在临终之前的道德教诲和生活榜样如今仍然存在，但是基督的拯救福音则不再起作用了。在这种意义上，基督教的时代已经结束。

人们可能认为，按照基督教神学，基督所要完成的东西，他已经永远地完成了，一劳永逸。他为我们所有人的罪孽而死，无论这种罪孽是过去的还是未来的，无论是微小的还是巨大的。但是我认为，不是为这个罪孽而死。让我们回忆这种神学观点：在给予人们以自由意志的时候，上帝故意限制了他的全知，以便使他不再能够预见人们将如何进行选择。也许，在送他的儿子去救赎人类的时候，上帝心中没有想到任何与大屠杀类似的东西，而大屠杀正是导致人类需要救赎的事件。但是在任何情况下，无论耶稣经历了什么样的苦难，也无论注视它的圣父上帝经历了什么样的苦难，这在面对大屠杀的时候都不足以救赎人类，我认为基督教神学需要坚持这一点。或者说，无论一个接一个的个人当下处境是什么样的，大屠杀已经为人类整体创造出一个全新的处境和地位，而对于这种处境，耶稣的牺牲既不能够治愈，也不意味着治愈。人类这个物种现在已经被剥去了神圣的外衣；如果它现在终结了或消失了，它的终结不再会构成一种特别的悲剧。

人类永远地失去了这种神圣的地位吗？在时间的推移过程中，有什么事情是我们能够通过自己的行为来做的，以致如果我们的物种行将终结或被毁灭，它会再次成为一种特别的和附加的悲剧？我们能够救赎我们自己吗？任何"再次来临"都不能改变我们的现状，[3]在任何情况下都不会改变，如果它是某种类似于重复表演的东西。如果有什么东西能够救赎我们的话，那么也只有人类的行动能够救赎我们。但是，什么东西能够救赎我们呢？

如果我们对我们的历史所包含的东西进行了共同的忏悔，如果我们以集体行为来表达的和平善良持续了数百年，那么这有助于救赎吗？也许，我们需要做的事情是帮助产生另外一个更好的物种，或者是为这个物种铺平道路；我们是否能够单凭让路来重新得到值得继续存在下去的地位呢？

或许，我们需要改变我们自己的本性，把我们自己改造为这样的人：当其他人是不幸的或遭受苦难的时候，我们也是不幸的和遭受到苦难，或者至少当我们给其他人制造了苦难或引起他们受苦的时候，或者当我们袖手旁观并且允许别人制造苦难的时候，我们也遭受到苦难。后面的这个改变——无论它以什么方式发生——起码会大大减少人类制造的苦难总量。但是，如果其他人在任何时候无论出于什么原因遭受苦难而我们也随之是不幸的，那么我们就会在所有时间都是不幸的，这样，在这个世界上就会有太多的苦难了；另外，如果当某些人给其他人制造了困难而我们也随之总是不幸的，那么除非所有人都以这种方式加以改变，否则不幸就会变成我们永恒的命运。或者是这种情况，只有当其他人制造了巨大的苦难而我们自己也制造了一些的时候，我们才应该是不幸的？然而，如果其他的事件——诸如任何时候出现的反犹太主义或者任何群体自认的种族优越性——现在都必须通过大屠杀的棱镜来看待，而鉴于大屠杀所制造和经历的苦难是如此巨大、强烈和多种多样，那么任何地方的任何人类苦难是不是都必须看作和被感觉到是这种大屠杀的一部分？

也许，当任何苦难被制造出来的时候，或者当任何苦难被感觉到的时候，只有通过也使我们自己遭受苦难，我们才能够救赎这个物种。我们以前也许可以独善其身，但是现在不行了。基督教的学说一直主张，耶稣自己替人类背负了苦难，救赎了人类，而且，虽然其他人被告知去效仿基督，但是他们并不期望自己也背负类似的苦难，即使这种苦难带有救赎的后果。如果基督教的时代已经终结了，那么它应该被这样一个时代所取代，即我们所有人现在都不得不自己来背负

人类的苦难。耶稣在大屠杀之前据信为我们所做的事情，现在人类必须自己来做了。

这样，犹太教与基督教之间的分歧也许能够得到弥合。无论基督曾经成就了什么——犹太教徒和基督徒可以一致同意——现在则不再是这样了；我们生活在一种不可救赎的状态中。人类物种的现状要想能够得到救赎，如果能够的话，那么也只有通过（几乎）所有人现在把其他人的苦难背负在自己身上，这才做得到。基督徒可以认为，这是一个更真实地继承和体现了基督教福音的新时代；犹太教徒可以看到，其他人现在真的为所制造的如此重大和如此可怕的苦难而感到悲哀，从而所有人从此以后都必定变得不同了。大屠杀把救赎的问题重新提到了我们面前，只是现在救赎必须来自我们自己，来自作为整体的人类，而其结果则是不确定的。

有人可能认为，与其由自己来背负其他人的苦难，他宁愿让人类仍然作为一个不可救赎的物种而存在；如果人类物种终结了，他宁愿让它仍然算不上什么悲剧。他甚至可能认为，这在总体上更好一些，因为关于人类终结的这些思想根本就是抽象的，所涉及的只是假设的悲剧，而如果我们所有人都确实自己背负了人类的苦难，那就会存在太多的实际苦难事件。因此，如果这是人类能够救赎自己的唯一方式，那么使它处于不可救赎的状态岂不更好？如果人类的终结不再是一种附加的悲剧，这在多大的程度上算是一种悲剧？而且，这是不是一种我们可以学会与其共处的悲剧？

然而，成为值得继续进行下去的人类事业的一部分，无论是对于我们的人生来说，还是对于我们的人生所拥有的意义来说，这都不是微不足道的。这是一个迄今为止得到默认的背景，而正是在这个背景下，很多行动具有了它们的重要性或意义，而且很多其他的行动也具有了可允许的地位。人们不能消解或撕裂这个背景而同时又让所有事情保持原样。

我已经在这里概述了关于大屠杀的一种解释，而这种解释给予它以相称的分量，但是，我不想排除其他的解释，也不想顽固不化地坚持这种解释。这种创伤——其发生是如此之近——的充分含义和重大意义使任何个人的理解都相形见绌；它们肯定使我的理解相形见绌。

大屠杀是一场重大的浩劫，它扭曲了它周围的所有事情。物理学家有时候谈到引力的质量对周围物理空间的几何形状的歪曲和扭曲；质量越大，扭曲越严重。我想说的是，大屠杀是对人类空间的一种巨大的和持续的扭曲。它的漩涡和各种奇形怪状的扭曲将扩展得非常远。希特勒也构成了一种扭曲的力量，扭曲了他周围的那些人的人生——他的同伙、他的受害者以及那些要战胜他的人。他造成的漩涡还没有消失。也许，无论大小，每一种罪恶都构成了对人类空间的某种扭曲。它利用一场浩劫来引起我们的注意。

---

[1] 特雷布林卡是波兰东部的一个村庄，纳粹在它附近建立了集中营。——译者

[2] 在那时，也有其他人——波兰人、乌克兰人和罗马尼亚人等——的积极参与和帮助，这些人自己非常仇恨犹太人，协助围捕他们，兴高采烈地侵占犹太人的财产及其留下来的家园（尽管他们自己被打上了德国人帮凶的标记，被德国人当作驯服的工人加以剥削利用）；而且，也有其他人的行为：或者他们会意地、通常也赞许地袖手旁观，或者他们阻止受害者逃亡——例如英国人使装载逃亡巴勒斯坦的人们的船只返回德国，并且向其他国家施压也做同样的事情；美国国务院和战争部的官员阻碍营救欧洲犹太人，阻止他们移民，抵制所有轰炸奥斯维辛毒气室以及通往它们的铁路的强烈要求。

[3] 这里的"再次来临"是指基督。——译者

第二十一章 顿悟

对于人生存在的最高目标是什么的问题，各种各样的东方传统回答说，它是顿悟（enlightenment）。这些传统在如何规定这个目标方面存在分歧——按照它们用来描述它的术语，有涅槃（nirvana）、开悟（satori）或解脱（moksha）——但是它们全都主张，它具有一种四重的结构。它包括体验，与最深层实在的接触，对自我的新理解，以及自我的转变。

描述顿悟体验的这些人告诫说，它们的描述是不充分的。这种体验（或者说这些体验——我们不应该假定它是所有人都有的相同体验）据说是极乐的、无限的、没有边界或界限的、出神入化的、充满能量的、纯粹的、闪光的以及极其有力的。另外，它感觉像是关于某种东西的体验，一种展示了最深层实在之本性的体验。这种实在可以是外在的，一种构成宇宙的无限的纯粹实体；它也可以是自我的最深层的本性；或者，在吠檀多（Vedanta）的传统中，最深层的实在，即梵（Brahman），与最深层的自我，即灵魂（atman），是同一的，因此对于这种传统，这种实在可以是两者。与以日常方式显现出来的实在相比，这种体验所揭示的实在看起来是非常不同的。如果这种体验不应被当作纯粹的幻觉而被打发掉——拥有这种体验的人们是不愿意这样做的，或者因为它的其他性质，或者因为它的揭示力量——那么它给其支持者提出了一个难以回答的问题：解释实在为什么在此之前没有把它的真实样子显现给他们。正是这种理论解释的任务产生出了各种特殊的理论和假说，来说明为什么日常世界并没有以这种体验本身为根据，比如说，它是幻觉、梦境、虚构的产物等。

顿悟体验看起来或给人的感觉是揭示了更深层的实在，但这并不保证这样的实在真的存在：其存在独立于这种体验，或者其特征在这

种体验中得到揭示。这种体验几乎是不可重复的，也几乎是不能照样复制的，即使对于体验者本人也是如此，因此，表明它们的客观有效性的这条道路就被封死了。然而，某些程序确实使这些非同寻常的和揭示性的体验更有可能发生，它们之中包括坐禅、瑜伽呼吸等。一些人认为这些程序所产生的是幻觉，而另外一些人则认为它们打开了遮蔽实在的幕布。基于进化论，看起来我们既不应该相信这些程序，也不应该相信这些非同寻常的体验的有效性，而这些体验通常是由这些程序产生出来的。对于那些其意识状态与实在不能很好匹配的有机体来说，它们或者留下的后代很少，或者根本无法留下后代，因此，具有很好的适应能力以识别事物真正是什么样的，这是我们日常的意识状态，而不是非同寻常的意识状态。但是，我们从进化论的论证中最多也只能得出这样的结论：我们日常的意识状态能够以理性的方式得到很好地适应，以便识别出实在的这些特征，而这些特征与我们作为有机体的生存和繁殖是相关的。它们通常是移动的、宏观的、中等大小的物质对象之物质特征。如果存在更深层的精神实在，然而知道它的本性与我们的生存和繁衍是不相关的，而所有进化所"关心"的东西就是生存和繁衍，那么对于能够了解这种深层实在并且与其相接触的意识状态来说，就不会存在任何进化的选择。因此，我们日常的意识样式没有揭示这种更深层的实在，这一事实并不能成为否定它的证据。

但是，人们拥有并且报告的这种非同寻常的和令人惊异的体验是不是支持这种更深层实在的证据？它们是不是证据取决于对下述问题的回答：如果并不存在任何更深层的实在，当这些人做诸如瑜伽呼吸和坐禅的时候，他们会有什么样的体验——你会期望他们拥有什么样的体验？如果没有任何更深层的实在，只有普通的常识性的实在，这些人在这种情况下会体验到什么？如果他们在这种情况下会体验到同样的东西——即关于（或者成为）无限的纯粹实体的体验等——那么拥有这些体验既不表明某种更深层的实在以那种方式存在，也不是关

于它的证据。如果无论事情是什么样的，他们都会拥有（做这些事情的）相同的体验，那么这些体验并不能够表明事情是什么样的。而且，有理由认为，即使没有深层的非同寻常的实在，相同的体验也会产生出来。因为当人们使自己的思想平静下来，不让任何观念、概念或形象进入他们的意识，完全若无所思的时候，我们不是会期望他们拥有似乎毫无限制的体验吗？毕竟，任何可能会给它以限制、形状或区别的东西都已经被除掉了或被压抑了。为了知道能够给予这种非同寻常的体验以多大程度的信任，我们——以及拥有这种体验的那些人——需要知道其他的选择是什么，也就是说，如果实在不是深层的，而是大多数人们通常所认为的那个样子，那么在这种情况下应该期望有什么样的体验？既然任何人都还没有规定出这另外一种选择的底线，那么基于这种非同寻常的顿悟体验（的报告），就很难知道应该相信什么。

这种顿悟看来所揭示的实在给人的感觉是最深层的实在，而不仅仅是比日常经验到的东西更深层的实在。但是，很难看出，体验本身的特性如何能够保证它的终极深度。具有非常不同特性的另外一个隐藏的层面不是也能够支撑所体验到的那个层面吗？一位禅宗大师报告说，一个后来的、更深层的顿悟体验超越了、颠覆了他的头一个体验，并且以不同的眼光来看待他的头一个体验；另外，20世纪的印度哲学家和神秘主义者奥罗宾多（Aurobindo）报告说体验到了一种具有活力的虚空——佛教徒所说的最深层的体验——并且说，通过它，他能够达到对完全的、无限的、极乐的意识实在的一种更深层（吠檀多）的体验。我不怀疑有这样的佛教哲人：他们报告说自己具有两种体验，具有相反秩序的体验，即关于虚空的体验在下面，而关于完全的、无限的实在的体验在上面。

无论顿悟体验是不是一种关于这种最深层实在的体验，部分地因为这种体验自身所具有的强烈实在性（就这个词的特别意义来说），它给人的感觉是它揭示了极其深层的实在。对于宇宙中显现为消极的

任何东西，这种实在被体验为完全是积极的——也许这实际上是从体验得出的一个推论，也被体验为具有一种弥补性的位置和目的。这样，现实原则就构成了一条通达在最深层面实现幸福原则的道路。

在这种情况下，自我以不同的方式得到体验，不再包藏于日常的意识构成之中，也不再完全由它所构成。自我可以被体验为见证了超越时间的意识，一种既没有开端也没有终点的无限纯粹意识，一个面对任何东西的镜子和观察者，一种与更大的宇宙并不分开的虚空，一种无限的空间，而非空间中的一种实体，或者作为与最深层的无限实在本身同一的东西。在每一种场合，自我的边界都被扩展了，甚或被消解了。

我认为，当自我的这种非常不同的特性被体验到了的时候，就会给某些东方理论带来一些不必要的难题。如果这种自我是非常不同的，是更加如此美妙，那么为什么我们在此之前没有意识到它？如果它是如此丰富，那么它的这种不机敏从何而来？东方理论所提供的解释是此前一直坚持的：日常的观点是类似于幻觉或错觉的某种东西。于是各种没有什么道理的理论就被提了出来，以便解释幻觉是如何产生出来的（或者为什么它一直存在），解释诸如深层自我——灵魂（atman）或真我（purusha）——这样如此美妙的东西如何能够经历这样的幻觉，以及解释为什么这种幻觉一旦被消除就不会再回来。

这些理论家的更好做法也许是提议，这个自我已经转变了；它过去曾经是有局限性的，但是它现在不是了。（与此不同，他们所追求的做法是主张，它一直是没有局限性的，只是以前在它自己的本性问题上犯了一个错误。）更引人注意的是，他们可以说，自我在过去与无限的纯粹实体（梵）曾不是同一的，但是它现在变成与其同一的了。[1]让我们想象一下一条支流的水流入一条波涛汹涌的大河的情景。汇入大河以后，这些水成为大河的一部分；向后看，有一条大河向后延伸至极目所见。（那些不起眼的小溪难以引起注意。）这些水现在变得与这条河是同一的了，尽管此前它们并不是。这条河一直就

在那里，这些水现在与它是同一的（在这条河的下游或这个时间段），然而在此前，在上游，这些水只与支流是同一的，而非与大河是同一的。水的同一性取决于我们所问的时间是什么时候。如果同一性能够随时间而变化，那么这就消除了幻觉理论的必要性。这样，这些理论可以主张，梵一直存在，并且现在自我与它是同一的，但是在此之前与它并不是同一的。（他们不再必须说，自我此前与梵也是同一的，但它不过是在与其不相同一的幻觉中苦苦挣扎而已。）如果这样，那么所需要的东西就是一种转变的理论，一种在某个时间与无限的纯粹实体并不同一的自我如何能够在后来变成同一的理论，而且，这种理论将取代幻觉理论。

在顿悟体验中，体验者不仅感觉到他最深层的实在是非常不同的，而且通常作为这种体验的一个结果，他自己也得到了转变。一种非常不同的自我组织方式的顿悟体验也能够使他以不同的方式与日常世界打交道，而这个世界现在更少受到这种有限自我之利益的遮蔽或扭曲。

关于顿悟体验的三种东西有可能使人变得更少以自我为中心：首先是关于自我的体验，它被体验为具有更少局限性的自我，体验为一种无限的和纯粹的意识，而从这种自我的观点来看，对单个自我的日常关切的重要性降低了；其次是关于最深层实在的体验，而从它的观点来看，日常自我的关切也具有很小的意义；最后或许也是最突出的是顿悟体验本身，它被体验为具有巨大的价值和重要性，它把其他的自我关切在总体上定位为附属于它自己的价值，附属于它在人生中的中心地位。这种顿悟体验是作为最真实的和最有价值的东西而被感觉到的。因此，拥有它的人不愿意把其他的东西置于它之上，也不愿意把它的揭示性特征当作完全的幻觉而打发掉。

这些人的讲述——我现在想到的特别是关于禅宗大师以及其他东方导师的故事——把他们自己描述为绝对聚精会神的、清晰明白的、完全可靠的、充满自信的、轮廓鲜明的，常常打破已经确立的模式以

直奔目标。他们知道自己追求什么，他们的视野是清晰的和未被遮蔽的。他们是尽其所能地实在的。

顿悟体验不仅终结了你与作为一种特殊有限实体的自我的同一，而且它也有可能完全是关于非实体性存在的体验，是关于某种更像空间的东西的体验。存在主义者有这样的口号，即存在先于本质；这样，每个人都可以自由地选择他或她自己的本质。顿悟体验是一种与任何特殊事物都无关的体验；没有任何自然的种类是你必然所属的。因此，你完全无需拥有或选择任何本质；去拥有一种本质的想法是错误的。拥有某种本质或认同就意味着存在某种你必然拥有的性质，意味着存在某种你不得不拥有的性质，从而也存在适用于那类实体的适当标准。这样，感觉完全自由的前提条件就不是要拥有这种意义上的认同；你不是必然拥有任何特性，也不存在任何事物种类是你必然属于的。[2]这是否也扩展到"我"或"自我"的观念？这些东西是不是至少构成了顿悟者所感觉到的认同的一部分？如果人生的意义问题产生于我们的局限性，从而我们试图通过与超越这些局限性的其他事物发生联系并且超越它们来获得意义，而且，如果顿悟体验是一种没有任何局限性的体验，没有任何认同把必然的特征和标准强加给它，那么这种顿悟体验就会使人感觉是最有意义的。更准确地说，或者它会让人感觉到具有完全的（无限的）意义，或者它将超越这种意义问题，完全消除了任何意义问题得以存在的必要背景或前提，也就是说，消除了所存在的这样或那样的局限性。

顿悟具有诱惑力，这有什么可奇怪的吗？这种体验是最真实的，它涉及与看似最深层的实在的接触，体验者变得更加真实和更加自由——所有这一切都具有诱惑力并且也都处于极乐的状态。另外，这个体验者获得了一种新的和更正确的实在观——假定这种体验是真实有效的——而且变成了最深层实在的一种更准确的、有表现力的类似物。[3]无论它作为目的多么具有诱惑力，顿悟也许不是一个能够直接加以追求的目标。追求的方式，以及这样做的某种动机，它们本身可

能强化了顿悟所要转变的自我结构。如果顿悟就是至善，那么即使不需要采取什么行动，从与它相关的角度来看待你的人生也将是重要的。

虽然很多人认为顿悟的目的就是逃避，逃进另外一个领域，从而将轮回和苦难抛掷于身后，但是有些人——奥罗宾多是其中的一个——则认为它的目的是转变物质存在。然而，它看起来确实会在个人情感、爱情和友谊方面付出某些代价。奥罗宾多说："对于这种至高无上的存在，即使是惊鸿一瞥，也是如此让人晕眩，而且它的吸引力是如此巨大，以致一旦被人领悟，我们就很容易觉得为了追求它而舍弃一切是值得的。"[4]

关于禅宗的一种看似合理的解释把顿悟或开悟看作涉及这个世界的一种非常不同然而又很特殊的看法，从而与它形成一种不同的关系，而不是逃进另外一个领域。禅宗的心传（Zen koans）所涉及的不是一些没有意义和没有答案的问题，提出这些问题的目的是使人认识到理性的概念思维的局限性——与任何其他明显没有意义的问题相比，为什么它们应该是更没有意义的？但是，就提出这些问题的目的是把人们引向这种不同的世界观而言，这些问题具有明确的答案，并且也是有意义的。让我们考虑格式塔心理学家的那些为人所熟悉的图案。有一个图案，我们可以看作是一个花瓶，也可以看作是两张彼此相望的面孔；在一个图案中是图形的东西，在另外一个图案中就变成了背景。或者是年轻女孩与年老女人，在这个图案中，年老女人的鼻子变成了年轻女孩的下颏和面颊。或者以不同的方式看一个立方体；底部正对着的是前节点还是后节点？通过固定某个能够促成不同观看方式的特征，我们能够使以某种方式观看图案的人以另外一种方式来观看它——例如，"不要把这条线的这个部分看作花瓶右边的曲线，而是看作朝向左面的鼻子的侧面。"我认为，禅的视野是关于这个世界的，而不是关于另外一个领域的，然而它与通常的观点是不同的，正如这个花瓶不同于两张面孔。确实，也许通常的观点促成了一种特殊

的特征，即自我，并且在它周围凝聚成形。我们一旦使一种实体——客观的和主观的，即我们的自我——在这个世界中占有一席之地，那么这个世界的其余部分就得（以可见的方式）各安其位。让我们做这样一种比较：你一旦把它看作一个鼻子，那么这个图案的其余部分就作为两张面孔各安其位。禅宗的修炼——冥想、心传、突然的声响、打击——旨在使你放松对自我的执着，使你停止认同于这个实体，从而使你以完全不同的方式来看待这个世界。按照这种解释，禅宗涉及到现实世界之格式塔方面的变化，使你的视线偏离围绕自我而组织起来的图景，而不是进入另外一个完全不同的领域。如果发生了这种变化，那么这些心传中的问题就有完全清楚的答案。

朝向顿悟的道路也可以提供一些减轻生活中的痛苦和苦难的方法，而不仅仅是避开那些容易造成痛苦和苦难的行动。这里是一点经验证据。起初，长时间进行盘腿打坐是很痛苦的。膝盖感到疼痛，脚踝感到疼痛，这些感觉是强烈的。然而，当人们用在禅修时对待其他事情的相同方式——例如吸气和呼气——来把注意力集中于这些感觉本身的时候，事情就有了变化。集中注意力于作为感觉的感觉本身，不是作为你的感觉，不是作为一种痛苦的感觉，而是集中在它作为一种强烈的感觉；跟随你的意识进入它的内部，然后就是大吃一惊——起初是难以置信的——这种感觉的性质改变了。它不再是同质的总痛苦，而是分成了各个部分，这里有一点感觉，那里有一点感觉，但不是所有的地方都有。你与这些感觉保持着某种距离；它们处于被观察的状态，但很大程度上不是作为你的感觉，而就是存在于那个地方的感觉。另外，这些感觉也不再是痛苦的；虽然它们仍然使人感到很强烈，有时候存在于诸如视觉这样的另外一种感觉方式中，但是它们不会使人感到疼痛。至少就这个案例来说，某种东西是令人痛苦的，这是因为你把它看作是你自己的，这是因为你拥有这样一种观点，而这种观点把某种性质投射到这种感觉上面。当这些感觉被集中于它们本身的时候，它们的痛苦性质就消失了，对它们的体验也不同了。这种

“无痛苦”现象能够延伸到多远？也许不会延伸到持续好几个小时的感觉，也许不会完全地延伸到某种强度的感觉。我不是主张，所有痛苦都是自找的；而是说，禅修技巧能够在某些时刻减轻或消除某种痛苦。看起来我们有理由相信，练习和训练会使痛苦得到继续的减轻，而且对能够利用顿悟体验的人们来说，甚至更大的减轻也是可能的。这样，快乐原则——无痛苦原则——的某种满足就会伴随着顿悟而来。

最终，宇宙以及我们在宇宙中的位置都是完美的——顿悟叙事这样认为。它告诉我们，我们能够在最高的程度上，拥有值得拥有的所有东西，成就值得成就的所有事情；我们的本性与此是完全一致的。因此，顿悟的学说否认悲剧的终极实在性，也否认这样的必然性，即为了避免罪恶，有时候真的需要牺牲或者永远失去某些最重要的善。如果这样，那么究竟是这种学说包含了最深刻的智慧，还是它是最高级的和最美丽的愚蠢？我们是不是会产生这样的疑问，顿悟以及它的整个背景理论是太好了，以致不可能是真的？在关于它的可能性和可行性方面缺少过硬的证据和证明的情况下，人们是不是应该保持怀疑的态度，不要把所有的自我都放在顿悟的篮子里？与其不同，坚硬的和终极的智慧是不是这样的：任何人都无法避免人类条件的限制，而任何能够如此的信念归根结底都是表面的？或许，智慧这回变成了这样的：它把自己曾经不情愿地、痛苦地然而错误地做出结论的东西当成了必然的东西？得意于自己坚硬的现实主义和放弃幻想，并因其追逐次要利益，以致智慧离不开悲剧，就像精神病人离不开他的症状？

有时候，我们往往拒绝考虑各种可能性，其中包括我们知之甚少的可能性，因为我们不想它们能够成真，即使它们可能看起来或实际上是非常美妙的。它们会在很大程度上要求我们修改我们的一般世界图景，改变我们的生活、习惯、思维方式和目标。我们对于自己的（个人的、智力上的和文化上的）处境的明显局限性已经变得适应了，而且我们不再愿意相信这些局限性是可以伸缩的。因此，我们很

快地用老套的论据就把可能性打发掉了，而且我们感到安慰和如释重负——必要的剧烈变化已经得到了避免！然而，一个聪明人对学习新东西会保持开放的态度，但是又不过于轻信。他会仔细注意新的和令人惊异的可能性，尝试性地探索它们，进行试验。如果一种可能性以某种方式提供了某种程度的确证性——无论是让人信服的、强有力的体验和可欲的个人变化，还是遇到了令人印象深刻的其他人，而此人也在追求同样的可能性——那么他就会继续更加自信地探索，但又带有几分谨慎。帕斯卡建议人们把人生中所有事情的赌注都押在无限收益的可能性上面，但是我们最好还是回忆一下统计学家所说的两种典型错误——当某种事情是真的时候拒绝它，或者当它是虚假的时候接受它——而且，我们最好还是走自己的路，有时候要勇敢，但又带有尝试性，而在这个重要的事情上，我们要尽力避免犯这两种错误。

---

[1] 关于允许同一陈述的真理随时间而变化的理论，见David Lewis，“Survival and Identity”，in Amelie Rorty，ed.，*The Identities of Persons* （Berkeley：University of California Press，1976），pp.17-40。

[2] 人们可以把这种观点与近来哲学对必然性观念的攻击相对照，见W.V.Quine，“Necessary Truth”，in his *The Ways of Paradox*（Cambridge，Mass：Harvard University Press，1976）。

[3] 那么心理上的幸福呢？很难知道顿悟在这方面的情况如何，但是据可靠的报告说，一些严肃的西方佛教修炼教师，一些经过长期训练的有经验的和有献身精神的人，一些自己每天都主动修炼很长时间的人，并没有摆脱持续的焦虑，也试图操纵和支配其他人；有时候他们寻求专业的心理治疗。（见*Inquiring Mind*，Berkeley，California，Vol.5，No.1，Summer 1988。）我认为，既然这些教师——他们是因其坦率和严肃而被推荐来做这种报告的——没有声称达到了顿悟，那么我们就无法从他们的个案中做出任何推测，但是既然关于顿悟的这种文字记录本身并没有直接说到心理上的幸福问题，那么在得出乐观结论方面保持慎重是合适的。

[4] *The Synthesis of Yoga*（Pondicherry，India：Sri Aurobindo Ashram，1955），p.14.近二十多年来，奥罗宾多一直在其精神共同体中一个三室的房屋中静修，偶尔接待访客，修改先前的著作，给追随者写信，以及写了一首关于精神发展的长篇史诗《萨维德丽》（*Saritri*）。

第二十二章 给所有事物以其应得

人类的伟大精神导师——释迦牟尼、苏格拉底、耶稣、甘地以及其他人——是楷模，是光辉的个人榜样。他们具有强大的冲击力，这不仅源于他们所阐述的命题和原则，而且更源于他们自己生动的人生。我们与他们相遇，不仅是学习他们的学说，而且我们也想更像他们那样，尽管我们无法做到同他们一样。他们看起来比我们更为真实，而且他们生动的真实性也在鼓舞我们。对我们来说，变得更像他们也就是变得更真实。这些导师的存在和人生体现在他们的学说之中。通过了解他们的人生，我们学习他们所说的东西，学习他们的言词所意味的东西。他们的人生——有时候他们的死亡——就是他们的身教；他们使他们的抽象学说变得具体了。

他们给我们讲故事，他们讲述寓言，他们说给我们的复杂情节总能与我们发生某种关联。不仅是他们讲述故事，而且现在我们也在故事中遇见他们：在柏拉图的早期对话中，在巴利语的经典中，在《福音书》中，在托夫（the Baal Shem Tov）的故事中。[1]我们从这些故事中形成他们的形象，知道他们如何行动，了解他们是什么样的人。在使我们确信他们所说的东西的过程中，他们的人生发挥了关键的作用。不是这样的：我们从某种其他先在的陈述中推出了他们的学说，或者得出他们是正确的。如果我们说我们基于他们的权威而接受了他们的观点，那么这种权威也只是来自他们所说的东西，表现在他们的人生之中，正如展示在关于他们的故事中那样。我们不是先有原则，而这种原则假定他们的人生所展示的是正确的道路。相反，我们先了解他们的人生，然后发现自己感受到了敬畏和触动。他们通过光辉的榜样来教育人们。

我们可以开列精神导师具有的某些性格特征，尽管并非每个人物都拥有所有这些特征。首先，他们认为什么东西重要，他们就去把它们实现出来；他们的价值融合在他们的人生之中。他们认为重要的东西事实上是善的和光辉的价值，是值得赞美的价值——例如，在苏格拉底那里是探究精神，在释迦牟尼那里是慈悲为怀，在耶稣那里是爱，在甘地那里是非暴力行动和真理。他们带有某些特性：仁慈，非暴力，热爱生命，简朴，直率，诚实，纯洁，保持专注，思想强烈，使人生实现更深层的实在，内在的平静，对物质利益和世俗声名的相对的不关心，四射的能量，巨大的内在力量。这些人说到了存在于我们之内的最好东西，并且使我们认识到这些最好的东西。通过他们的人生，我们意识到我们自己所忽视的高度，为没有能够把我们自己最好的东西实现出来而感到不好意思。我们感觉到他们不仅仅是值得高度赞美的性质的集合体，而且具有不同的内部组织和结构。他们是光明之源。

这些精神导师是他们的价值之巨大力量的样板。他们的感召力一方面源于这些高尚价值的感召力，但另一方面源于这些精神导师作为原型所达到的非凡实在性以及他们对这些价值的体现。这就好像诸如柏拉图的"形式"这样的价值已经体现在我们的世界上。然而，这种情况之所以可能，是因为这些精神导师所体现的只是一种价值或为数不多的几种价值，而很多其他的价值都不在其中。面面俱到会冲淡他们独特价值的辐射力量。

这些精神导师完全和彻底地坚持对他们来说重要的东西。他们不会在这些价值的问题上妥协，也不会背离它们。他们以毕生的精力来践行这些价值；他们把自己的整个人生都押在它们上面，直到死亡。通常来说，精神导师特别坚守某种单一的价值，他们不会为此妥协或者做某种交易。但是，也有一些价值是他们共有的；他们通常奉行不伤害原则，提出人与人之间甚至人与物之间积极关系的模式。在任何情况下，或者几乎在任何情况下，他们都不会伤害他人。他们也生活

简朴；他们并不积累物质财富，有时候他们甚至放弃了它们，而且他们也展示了极其纯洁的形象。精神导师看起来既不受外部力量的控制——任何外部威胁都无法触动他们，也不受内部欲望的控制。任何东西都无法迫使他们去做他们不想做的事情。

通过精神导师，我们认识到，献身于这些价值（或者一种价值）的人生是可能的；也认识到，这种人生是非凡的，是一种良好的生活方式。但是，我们却有这样的深刻印象：如果我们只是听说了这些价值，而没有了解践行了这些价值的人物，那么我们也许就会有不同的想法了。这些精神导师对很多遇到他们的人产生了巨大的影响，激励他们去追求更高的或更深层的目标，去实现（他们自己认为的）更好的自我。

我们可以区分出精神导师的三个方面。首先是他们的伦理的和艺术的冲击力：他们是引人注意的人物，通常具有似是而非的性质，在艺术上是令人感兴趣的人物，有时候给人以难以接受的忠告，而且，即使描述他们的书籍是虚构的作品，只要是明确地把他们这样展示出来，他们也会有这样的冲击力。无论如何，我们都会发现这些人物是令人感兴趣的，是鼓舞人的，是给人以触动的。其次，他们的存在证明，某种生活方式确实是可能的，因为他们自己就践行了这样的生活方式。第三，无论从前两个方面所得出的超出我们人生的东西是什么，确实有一些东西是从这些人实际上度过的人生和他们做过的事情中所得出来的，他们的行动和存在确实造成了某些差别——这些东西超越了描述他们的叙事的后果，也超越了我们关于这些事情是可能的信念。（例如，基督徒相信，耶稣的人生和殉难确实改变了人与上帝的关系。）在把这些人物当作精神导师时，我的意思是仅仅关注前两个方面以及我们能够从它们得出的东西；第三个方面是另外一种事情，不在我这里的讨论范围之内，但是，把这个方面搁置起来，我并不是想冒犯任何人。

精神导师的总体画面是引人注意的，甚至是鼓舞人的，然而我们会对某些特征感到有些犹豫。精神导师对他们认为重要的东西绝不妥协，有时候给人以这样的印象，为了避免无法实现他们的最高理想，哪怕只差一点，他们也宁愿放弃他们的生命。而在我看来，为了避免沉入最低的水平，我会选择放弃我的生命；也许为了避免在相当大的程度上无法实现最高的理想，我肯定也希望我会放弃，但是只是因为离最高理想只差一点，我认为我不会放弃自己的生命。这也许表明了我所具有的一些缺点，但是我宁愿认为，它表明了这些精神导师的毫不妥协的立场是过于严格的至善主义，不应该毫无保留地加以赞美，即使是作为一种理想。我们认为，一个明智的人知道在什么时候妥协是可以的，正如他知道在什么时候妥协是不可容忍的。

即使我们认为精神导师坚持他们特殊的理想有些过分，即使我们并不非常钦佩某种特殊的理想，我们仍然希望我们拥有某种理想（我们可能不知道是哪一种），以便我们能够几乎像他们那样坚守它。更有可能的情况是，也许我们相信劳动分工，从而为有人——有别人——坚强不屈地坚持最高理想而感到高兴。

精神导师作为具有他们的独特价值的楷模而闪耀光芒，但是对于我们来说，他们是否也是作为楷模而闪耀光芒？他们是否不仅是价值的榜样而且也是生活的榜样？举一个方面为例，对于我们所列举的四个人中的每一个——苏格拉底、释迦牟尼、耶稣和甘地，他们或者根本就没有家庭和孩子，或者缺少与家庭和孩子一起长期生活。我不是说，所有这些人都是不完美的，或者具有严重的缺点。也许是这样的，但是，如果这么说是想表明一种严格的至善主义，那么这则是不合适的，即使是我们对精神导师的至善主义表示担心的时候。在其著作《甘地的真理》中，埃里克·埃里克森描述了甘地如何从人类通常拥有的平常类型和不平常类型的人类意志薄弱和神经质中把自己塑造成为非凡人物的；贝特（W.J.Bate）在他的萨缪尔·约翰逊传记中也探讨了同样的主题。因精神导师也是由肉体凡胎构成的而批评他们，忽视

了其令人惊异的塑造过程，看不到他们的努力，这不仅吹毛求疵，也是不合时宜的。

我想强调的要点是不同的。我想要检验这些导师提出的和体现的积极理想，要看看它是不是有缺陷的。他们的生活缺乏某些具有价值的东西，这一事实是不是由他们的理想所造成的，因为他们的理想没有为这些东西留有空间？如果这些东西中有一些是正常人类生活的重要组成部分，一个我们不希望牺牲或放弃的部分，那么这些精神导师作为我们的生活的楷模而加以赞赏时，就需要谨慎行事。虽然他们在实在的某些维度上是极其真实的，但是我们可能想知道，究竟是一种平衡的生活——其中包括妥协——与现实（以及更多的实在）有更多的接触，还是这些精神导师的强烈的单面性生活与现实（以及更多的实在）有更多的接触。

乔治·奥威尔（George Orwell）在一篇论甘地的文章中对此持强烈的保留态度："假定普通人因其太难而拒绝成为（圣人），换言之，常人是未能如愿的圣人……这过于迅速了。是否这是真的，这令人怀疑。很多人真的不希望成为圣人。也有这种可能，成为或追求成为圣人的人从未真正感受到成为常人的诱惑。"我认为，这种说法的调子过于消极了。难道我们不是完全地和同等程度地感觉到两种诱惑——成为圣人的诱惑和成为常人的诱惑？

按照通常的观点，对最深层实在的关心看来使一个人脱离了我们周围的日常世界。通过对神的关注，一个人通常看来脱离了与任何其他事物的最充分的联系，例如，与日常事务或与其他人，与重大的和高尚的价值，而这些价值可能不是最深层的和最高尚的。这种代价不是轻易就可以付出的。然而，让我们假设，不存在任何人们能够与之发生最深层的联系的意识实在。如果这样，那么这种精神追求是不是徒劳的和堂吉诃德式的？但是，他们仍然是人类的灯塔，仍然拥有此前描述过的个人品质。如果人们能够变成这样的人，即使没有与更深层实在发生任何联系，那么这也是非凡的成就。这不是关于那种深层

实在的一种论证——非凡的并不意味着是不可能的，而且，如果这种更深层实在存在的话，那么与其说它是某种外在的东西，不如说它是他们自己的一个组成部分。但是，模仿同最深层实在的接触，清楚地展示更深层的实在，而这些所关注的实在与其说是实际上存在的，不如说是人们自己创造出来的和以想象的方式实现出来的，即使如此，这也是一种非凡的人类成就。如果根本不存在任何与之发生联系的最深层的意识实在，那么人们仍然能够壮丽地做属于他们的事情。我不是主张，对于所有值得向往的情况，人们都应该采取行动，就像它们实际上存在一样。这种情况就不是值得赞美的：独自处于一个岛上的鲁滨孙·克鲁索断定，如果有另外一个人也在那里会更好，这样就有可能进行交谈（尽管由他独自一人），有可能远离某些地点，以便给这个他“人”留有隐私，如此等等。但是，在我们所说的意义上，与最深层的实在发生联系就是体现它和展示它，而这是人们能够通过自己的特性而做到的事情。

我们确实希望与这种最高的和最深层的实在发生联系——让我们把这称为第七现实原则。但是，这是我们应该去做的唯一事情吗？如何对待其他的实在？一种范围更广的现实原则将要求与所有实在发生联系，对所有实在给予充分地回应，而不仅仅是对最深层的或最高的实在——让我们把这称为第八现实原则。现在的问题在于以一种合理的方式来陈述它，而这种方式能够避免反对意见。

对实在给予充分的回应涉及两件事情：回应的充分性，以及所回应的实在的充分性。后者又包含两个方面，对最实在的事物做出回应（即对最深层的和最高的实在做出回应），以及对所有实在做出回应。

问题在于是否能够把这些事情放在一起来做。是否有可能对最实在的事物给予最充分的回应，同时也对所有范围的实在给予最充分的回应，其中包括那些并非最深层的实在？人生是短暂的，而且我们的能力也是有限的；看起来我们必须放弃某些东西。在他的《伦理学》

中，亚里士多德面对一个具有类似结构的问题：我们是从事于最充分地发展和运用我们的最高能力，我们还是追求一种全面发展的模式？每一种选择看来都包含某种重大的牺牲。

对所有的实在——包括更小的实在和更大的实在——都做出充分的回应，这会怎么样？人们不会希望对所有部分给予同等程度的回应，给予它们以同等的时间。这样做会过于忽视最高的和最深层的实在。一个更好的原则会包含这样的回应，即按照事物的实在性做出成比例的回应。为了明确这种比例原则的结构，让我们设想能够得到比我们所能够达到的更大精确性，并且假设每一个事物的实在性（或重要性）能够加以衡量。这种比例原则能够告诉我们（在时间和注意力的范围方面）以一种比率对任何两个事物做出回应，而这种比率对应于它们的实在性（的等级）的比率。但是，这个原则会使我们的精力过于分散。如果每一微小部分的实在都按照比例给予其应得的回应，那么就会有太多的实在部分需要加以回应。然而，对实在给予充分的回应，这不需要对每一单个的部分都给予回应，只是要求对全范围给予回应，而这种回应与整个范围是成比例的。[2]

然而，有人认为，最高的或最深层的实在是无限的，是无限实在的，而所有其他的事物只拥有一种有限的实在——两者之间存在一条鸿沟。如果这样，那么它们的实在性的衡量比率——无限的对有限的——也将是无限的。由于无限吞没了有限，即使是这个比例原则最终也要求对最深层的实在给予完全的和排他性的回应。因此，它不会与简单明确地要求只关注最实在东西的原则有什么不同，即使它看起来是不同的。如果某一种东西是无限实在的或无限重要的，那么给予事物以应得的和成比例的注意，这是否要求忽略所有其他的东西？如果我们不仅考虑所回应的实在的大小，而且也考虑这些回应本身的实在程度，那么这个困难就能够加以解决。

这个比例原则要求回应与所回应的事物的实在性是成比例的。但是，这种回应也可以与某种其他东西是成比例的；这样就会成为一种

不同的比例原则。回应的差别不仅存在于它们的广度之中，存在于它们花掉了或者被给予了多少时间、注意力和精力之中，而且也存在于它们的强度之中。在所回应的事物方面的变化也会导致回应本身的变化，会导致这些回应本身的强度和实在性方面的变化。我们能够给予事物的注意力的强度（在原则上）不会是供应不足的。然而，不同的事物可能会以不同的方式来回报注意力，这部分归于事物的本性，部分归于我们的本性。这样，我们的回应可以在它们所具有的实在程度方面发生变化。回应既可以在强度方面发生变化，也可以在广度方面发生变化。当基于一些原则来分配我们的回应或注意力的时候，它们所分配的东西是它的范围，是每一事物得到了多少时间（以及注意力和精力）。我们可以使回应的范围不与所回应的事物（像第一个比例原则所做的那样）成比例，而是与对那个事物的回应本身的实在性是成比例的。这种新的比例原则使回应的广度与它的强度相匹配。对实在的两个回应的广度的比例与这些回应本身的实在性的比例是匹配的，而后者我们称其为强度。大体说来，应该按照事物回报该时间的强度的比例来分配给予它们的时间。（如果对实在的回应的强度不是始终如一的，而是随着它的范围大小而变化的，那么由此引起的额外复杂情况我在这里略去了。）

在最深层的实在的（或上帝的）场合，所有这些东西意味着：虽然这种最深层的实在可能比任何其他的实在都无限地更大——两种实在的比例是无限的，但是我们对它的回应却不是比我们所有的其他回应都是无限地更实在。毫无疑问，这是因为我们自己所具有的局限性，它虽然值得遗憾，但无法改变。如果我们按照事物如何回报注意和回应来给予它们以注意和回应——正如第二个比例原则所建议的那样，那么我们就不会给予这种最深层的实在以排他性的注意。它自己的本性可以吞没所有其他的实在，但是我们对它的回应不会吞没所有其他的回应。

但是，我们给予事物的回应的实在性和强度不是严格固定的；它们能够随着时间的推移而发生变化。也许，我们在任何程度上对最深层的实在给予的回应都会扩大我们的能力，从而导致进一步的回应，而这种进一步的回应则具有更大的强度和实在性。在这些条件下，第二个比例原则也会要求不断增加回应的强度。很明显，这种（“正反馈”的）循环有可能持续下去。在这种情况下，这种最深层的实在最终有可能得到一种总体的和排他性的回应，但是只有当我们愿意这样做的时候才是如此。[3]

第一个比例原则说，回应的范围应该与所回应的这些事物的实在性具有相同的比例。第二个比例原则说，回应的范围应该与这些回应本身的实在性具有相同的比例。我们应该调整和测定我们回应的范围，以与这些回应应该具有的强度和实在性相匹配。（既然范围的观念是实在的维度之一，或者与一些维度是相关的，那么回应的范围也就成为评价其总体实在性的一个因素。）这两个原则中的任何一个都是有吸引力的（在不考虑无限实在的情况下），而且，当一个人满足了这两个原则的时候，第三个原则也需要加以满足：对两个事物的回应的实在性的比例与这些事物的实在性的比例应该是相同的，也就是说，对事物的回应的实在性应该与该事物的实在性是成比例的。我们马上就讨论这第三个比例原则。[4]

如果人生应该这样度过以便对所有实在都做出充分的回应——这是第八现实原则，并且考虑到我们的时间、注意力和回应的局限性，那么这种回应的性质就是由第二个比例原则来规定的。并非所有的精力都会排他性地用于对最高的和最深层的实在做出回应，因为对我们大部分人的目前状况来说，如果所有精力都这样使用，那么所带来的回应的实在程度也不会是成比例的。有相当多的时间和注意力会用在对实在的各种不同部分的回应上面。然而，按照某些观点，关于我们对实在的任何部分所做出的回应能够具有什么样的实在程度，（在原则上）并不存在任何限制——让我们回忆那些超验主义者，回忆各种

各样的613条犹太教律法，这些律法意味着提升它们所支配的所有人生部分并且使它们神圣化，以及回忆佛教传统，而这种传统把完全注意和关注的禅修方法用于所有的行动。如果这样，那么使第二个比例原则和关注所有实在成为具有吸引力的东西，就不仅仅是存在于我们的回应中的缺陷了。

因为我们的回应具有缺陷，或者因为这些其他的事物实际上也是深层的和重要的，我们可能短暂地关注实在中那些并非很深层的部分，除此之外，我们可能还希望有人告诉我们更多的东西，也就是说，我们可能希望有人告诉我们：放松要求，也关注现实中那些微不足道的和肤浅的部分，这样做完全没有问题。然而，即使在这里，我们也想承认，在对这些东西关注到什么程度以及多长时间方面存在限度。尽管这样，只关注实在之最高的或最深层的部分仍然不会导致一种充分的人类生活，因为人类生活包含了一些其他的东西，诸如娱乐、冒险、兴奋、放松。我们重视这些东西，在某种意义上说，这是因为它们表达或满足了我们人性的很多方面（即使它们也具有自己的实在维度）。

上面表述的第三个比例原则要求回应的实在性与它们所回应的事物的实在性是成比例的。这样一种比例的总体模式会包含某种比例系数。例如，一种回应可能有它所回应的事物的一半实在性，或者三分之二的实在性，或者十分之一的实在性，或者五倍的实在性。比例的观念适用于合在一起的一组回应。任何单一的回应，自身独立于所有其他的回应，不能不是成比例的——也就是说，它将表明某种这样或那样的比例系数。但是，一组回应只有当其展示了（或者在某种程度上展示了）整个范围的相同比例系数，比如说，具有它所回应的事物的三分之一的实在性，它才是成比例的。我认为，对于一个单独的回应，其比例系数发生错误的唯一方式就是它大于1。对某个事物给予比它本身具有的实在性更大的回应，这是一种过度回应，过分的回应，除非这种回应也能够增加那个事物的实在性。（塞林格

［J.D.Salinger］把多愁善感形容为比上帝还更爱某种东西。[5]）这个世界是极其丰富的，这意味着我们可以回应的事物是不会枯竭的，即使比例系数位于1以下或者等于1。

比例的模式具有抽象的巨大吸引力，但是当我考虑到细节问题时，我对它的适用性感到担心。当一种回应的系数不同于其他回应的时候，不成比例就出现了。比如说，所有其他的回应具有所回应的事物的一半实在性，而这种回应则具有三分之二的实在性。不过，这并不意味着，人们下一次应该减少这个例外的回应，而不是（试图）增加所有其他的回应。也许，理想的模式是统一地用系数1来做出回应，使自己的所有回应都提高到这一水平；尽管我们无法把我们的能力扩大到那么大的程度，但是我们能够逐步提高其比例。但是，这种提高必须是一步一步的吗？一种回应的比例系数的迅速提高也能够增加以后提升其他回应的系数的能力。

即使我们承认总体性的比例是可欲的，我们有时候也可能想迅速提高某些回应，把它们的系数提升至接近于1（即使这时不会有助于提高其他的回应）。这在两种情况下特别是如此：首先，某个事物的实在性特别高——另外一个人或一件艺术品或神性，从而我们可以按照它的实在性大小做出回应；其次，某个事物的实在性极其低，以致我们无须多少努力就能够完全达到与实在性相匹配的程度（即系数1）。特别不适当的不成比例则属于不同的情况；它们或者包含了这样的回应，即用非常高的比例系数（但是仍然明显小于1）对其实在等级位于中等范围的事物做出回应，或者包含了这样的回应，即用非常低的系数对具有非常大的实在性的事物做出回应。

当比例系数的差别如此之大以致用比更大实在的事物还大的绝对数额（不仅仅是与其成比例）对更小实在的事物做出回应的时候，这看起来是最应该加以反对的；当两个事物属于相同的种类或类型的时候，这种情况会看得特别清楚。但是，当艺术家对明显很小的事物给予极其强烈的回应时，我们并没有发觉这有什么可反对的——华莱士·

史蒂文斯（Wallace Stevens）关于玻璃罐的沉思，夏尔丹（Chardin）的静物画[6]——尽管这也许是非常重要的，即这些作品的尺度也都很小。我们认为，艺术家用接近于1的系数对其主题所包含的几乎所有实在都做出了回应；从这一点我们能够推知，它具有巨大的和毋庸置疑的实在性，而且也许，通过外推，我们还可以得出这样的结论，即很多事物——即使迄今为止所得到的回应不是那么充分——都具有更大的实在性。（通过在明显微不足道的事物中发现具有深度的实在性，这些作品是否表明所有事物的实在性都是平等的？在其坚韧的实体性方面，在那里等待人们的探索方面，这符合我们此前对所有事物的观察。）既然对具有很高的实在等级的某些事物（用系数1）给予充分的回应是非常重要的——里尔克在《杜伊诺哀歌》第7首中告诉我们"一种尘世的东西，真正体验到的，即使是一次，也足以受用终生"——那么可反对的唯一不成比例的情况就只能产生于对相对实在性的错误估计，尽管其所要达到的目的（错误地）也是成比例的。在这种情况下，重要的事情就是认识真理；如果所伴随的估计是正确的，那么单个的不成比例的回应就没有问题。但是，这种不一致不能过于普遍，因为我们也必须靠正确的估计来生存，而不仅仅是谈论它们。尽管如此，在给予比例以相应的权重方面，在增加某些特殊回应的充分性方面，还是有一些空间留给人们做出他们自己的判断。

在写关于比例的这几页的时候，我有时感觉自己是在强行把事物塞进这个结构之中。[7]"我们应该以成比例的方式生活并且给每一种事物以其应得"，这种说法看起来像是一种可接受的原则，的确，它听起来像智慧要求那样做。智慧本身意味着给予每一种事物以它的应得，意味着去评价它，理解它，沿着每一种实在的维度来了解它的价值、意义以及更一般地说，它的形态。这是否意味着我们的生活也要这样？这个问题听起来它好像在问我们是否应该以智慧的方式来生活，从而看起来回答必须是"是的"。但是，让我们假设，这种情况会更好：以不成比例的方式生活，把我们的大部分注意力集中在为数不多

的行动和渠道上面。如果这样，那么智慧也会给予那种生活方式以它的应得，并且建议我们以那种方式来生活。但是，智慧自己不会按照这种建议行事，因为这样就会给予某些事物比它们所应得的更少，而智慧的任务是某种与生活相当不同的东西。诚然，智慧被认为是用来指导生活的，但是，如此被指导的生活不需要一定复制智慧的全部。人生可以做智慧所说的事情，而无须说智慧所做的每一样事情。

给予任何事物以它的应得，这是非常困难的；如何能够要求我们对所有的事情都这样做？也许，事物所应得的东西就是来自我们全部存在的充分回应，是回应的实在性与那种东西的实在性的完全匹配，从而其比例系数是1。我们无法对所有事情都这样做，而且，不做任何不充分的回应，以便使不充分的回应变得更少，这显然也不是什么好的做法。

我认为，重要的事情是把提供回应当作某种事物应得的东西，把回应事物当作对它们的实在性的尊重。如果这样，那么重要的事情就不是我们回应的数量，甚至也不是这种回应的实在性的数量（或体积），而是回应的方式，是做回应时所包含的精神。然而，说什么东西是"应得的"，这使它看起来像欠下的一项债务，或者一种义务。而我所说的则意味着某种更像赞扬的东西。或者像一种奉献。或者，也许更像是爱。爱这个世界，并且以这种方式在这个世界中生活，这包含了我们以与它合为一体的精神对这个世界给予最充分的回应。[8]这种回应的充分性也会使我们得以扩展；人们把他们所爱的东西包含于自身之中——当它的良好状态变成了他们的福祉的一部分的时候，它就变成了他们的一部分。一个灵魂是否不朽，一个人是否伟大，这在某种意义上是按照这个人能够欣赏和热爱的事物之范围来衡量的。

无论如何，对世界做出这种回应，并且以这种方式在世界中生活，这并不需要按照比例来分配注意力。这样，一个确实拥有充分平衡的生活的人可以被认为是做到了这一点：给予所有事物中相关的实在比例以它们的应得。虽然这只意味着一种事物得到了它应得的东

西，但是我想说，在整个人生期间，所有重要的事物都应该得到某种程度的重视和注意，即使不是以精确的比例，即使某些事物只是通过替代性行动而得到的。但是，也许我想说的是，这只是我自己为“什么是应得”所提供的解释。

---

[1] 托夫（1700-1760）是波兰裔犹太教神秘主义者，“哈西德派”创始人。——译者

[2] 它可以这样来进行：按照事物在实在性方面的大体相等来给它们分组；一个组会在其内部拥有具有相同实在性的事物，而它们在实在性方面与另外一组的事物是不同的。这种比例原则应用于这些组；它要求我们从每个组中至少挑出一个事物（但不是相同数量的事物），然后按照它们的实在性程度的比例对这些事物做出回应。通过给予每个组以成比例的注意，给予每个组以成比例的回应，看起来我们与全范围的实在发生了联系，对它们做出了回应，而不仅仅是对最高的或最深层的部分。

[3] 然而，对于那些几乎不能对最深层的实在做出回应的人，在能够为他提出什么建议方面，第二个比例原则看起来可能过于宽松了。它是不是过于轻易地允许他对那种实在给予微不足道的注意？也许需要引入其他的因素——不是只为这个极端的情况而是为一般的情况——来使回应以微小的程度（并且不成比例低）朝向更大的实在逐渐变化。

[4] 第一个比例原则是：

$$\frac{\text{对 A 的注意范围}}{\text{对 B 的注意范围}}=\frac{\text{A 的实在性}}{\text{B 的实在性}}$$

第二个比例原则是：

$$\frac{\text{对 A 的注意范围}}{\text{对 B 的注意范围}}=\frac{\text{对 A 的回应的实在性}}{\text{对 B 的回应的实在性}}$$

第三个比例原则是：

$$\frac{\text{对 A 的回应的实在性}}{\text{对 B 的回应的实在性}}=\frac{\text{A 的实在性}}{\text{B 的实在性}}$$

如果在第二个比例原则中我们的回应的实在性占据了中心的位置，并且取代了所回应的事物的实在性，那么为什么不最大化这些回应的实在性的总量，并据此来分配我们的回应的范围？这样的最大化政策不是一种比例原则，但是在这里不需要对它们之间做出选择。如果我们的回应能力方面的局限性是给定的，那么这种最大化原则与第二个比例原则两者都会对实在的不同部分做出回应，从而两者也都避免了只关注最深层的实在。第二个比例原则与最大化原则之间的问题有多么复杂，可以通

过行为心理学家处理在结构上类似的问题来加以了解，而这个类似问题涉及到匹配原则或改进原则与最大化原则的关系。见R.J.Herrnstein and W.Vaughan，Jr.，“Stability，Melioration，and Natural Selection”，in L.Green and J.H.Kagel，eds.，*Advances in Behavioral Economics*，Vol.1（Norwood，N.J.：Ablex，1987），pp.185-215；R.J.Herrnstein，“A Behavioral Alternative to Utility Maximization”，in S.Maital，ed.，*Applied Behavioral Economics*，Vol.1（New York：New York University Press，1988），pp.3-60。
人们可能会坚持比例原则，希望随着时间的推移，回应的强度（和实在性）会变得与所回应的实在更容易测定，从而变得与它们是成比例的。如果这样，那么当你的回应能力增长的时候，第二个比例原则就会变成第一个比例原则；回应的范围与其强度之间的匹配同时就变成了强度与所回应的实在之间的匹配。

[5] 塞林格是20世纪著名的美国作家，以《麦田里的守望者》闻名于世。——译者

[6] 华莱士·史蒂文斯是20世纪的美国诗人，其诗歌带有审美的色彩；夏尔丹是18世纪的法国画家，擅长静物画。——译者

[7] 通过我曾建议大部分读者无须阅读而直接跳过去的技术手段，此前的某些困难可以避免。与使我们的回应与其实在性成比例不同，我们可以最大化我们回应的实在性的主体部分。（在“活得更真实”一章中解释了这种曲线的主体的观念。）在一个关于回应的图表中，高度（沿着Y轴线）代表回应的实在性，沿着X轴线的宽度代表分配给回应的权重。一种程序会把同等的权重（从而同等的宽度）分配给每一个回应——所有回应都被平等地产生出来。像这种程序所定义的那样，对回应的实在性的主体部分加以最大化，这会允许各种各样的回应，不一定是成比例的，同时也能够避免我们只对最深层的或最高的实在做出回应——而正是这个原初的困难使我们采取了比例的思路。另外一种程序可以把不同的权重分配给不同的回应——这样图表的宽度会有所不同。一种有吸引力的思想是完全按照它们所回应的事物的实在性来给回应分配权重。这样，图表的高度代表回应的实在性，它的宽度代表它所回应的事物的实在性，以图表方式表示的这种回应所包括的总面积是两者的乘积。我们所说的第一个比例原则寻求使回应与它们所回应的实在成比例。但是，这会再次导入原初的困难：如果任何一种事物具有无限的实在性，那么所有回应都不得不给予它。如果某个事物具有无限的实在性，那么目前的计划也会面临困难。对它回应的图表就会无限地宽，从而（当回应的高度大于无限小的时候）它包含一种无限的面积，从而对其他事物的任何回应（即使对它没有任何更大的回应）都不能算作正数的，既然它们无法在曲线或主体部分的下面给总面积增加什么。然而，对于有限的场合，这种特殊的分配不同权重的方式则是值得探讨的。同时，也要注意第一

种程序——给予所有的回应以同等的权重和宽度，它在无限的场合仍然有效，因为沿着Y轴线的回应高度是它的实在性，而不是它所回应的事物的实在性；这样，图表的总面积仍然是有限的。

[8] 在原则上，体现某种特殊方式或精神的回应程度本身是否能够加以测量，从而是否会出现另外一种数量的标准？但是，关注这个总量的最大化会贬低这种行动的方式和精神，而且坚持这种方针，人们也会表现出没有以这种精神来对待自己的实在性。

第二十三章 什么是智慧以及为什么哲学家如此爱它?

哲学的意思是爱智慧。什么是智慧?应如何去爱智慧?智慧是对什么东西是重要的一种理解,而这种理解充满了(智慧的)人的思想和行动。对于不那么重要的事物,有专门的观点加以处理。智慧的理解是特殊的,其特殊性存在于三个方面:存在于它所关心的主题中——人生的问题;存在于它对生活的特殊价值;以及存在于它不是普遍共享的性质之中。每个人都知道的东西也有可能是重要的,但是它不能算作智慧。

智慧是实践的;它是有用的。智慧是你需要理解的东西,以便更好地度过人生和处理其核心问题,避开自己所处的人类困境中的各种危险。[1]

这种一般性解释的目的是为了能够适合不同的、特殊的智慧观念。这些观念可能在它们所开列的目标(或危险)方面有所不同,也可能在它们如何给这些目标排序方面有所不同,或者可能在它们所建议的应对机制方面有所不同,如此等等,但是,使它们所有都成为智慧的东西——即使是它们在内容方面有所不同的时候——是它们都符合这个一般形式。它们都属于这个图式:为了更好地度过人生和应对……你需要知道什么?然而,虽然这个图式包含了不同的智慧观念,但是它不是空洞的。并非世界上的所有事物都符合它。(酸奶冰淇淋就不符合。)确实,人们也许会认为,把智慧规定为一种理解或知识,这个图式过于狭隘了。某种可设想的观点是不是有可能主张,最好的生活是一个人完全没有任何知识或理解所过的生活?也许如此,然而,虽然这种观点本身可能会(如果它是正确的)包含某种智

慧，但是它没有推荐一种包含智慧的人生，无论它有什么其他的优点。这个要点能够加以一般化。如果智慧是人们可以拥有的某种特殊东西，那么我们可以想象这样一种观点：最好的生活是没有那种特殊东西的生活。因此，人们可能会反对这样来解释智慧，即智慧武断地把某些生活排除于最好的生活之列，因为这些被排除的生活没有那种东西，而那种东西被规定为智慧。然而，这种反对是错误的；这种解释本身不是把某些生活排除于最好的生活之列，而只是把它们排除于智慧的生活之列。显然，智慧只是去描述最好的或最高级的生活，而本身并不属于这种生活的一部分，这在理论上是可能的。然而，我在这里的假定是：智慧作为一种手段既有助于最好的生活，而且也是它的某个组成部分。我认为，任何关于智慧的解释如果与这种双重作用是不相容的，它都是有缺点的。如果智慧是某种知识或理解，那么我们就应该重视这种知识，就应该说，最好的或最高级的生活本身起码包含它的某些部分。在什么范围拥有知识，以什么形式拥有知识，这些事情不是由智慧的一般描述来决定的。

智慧不仅仅是知道基本的真理，如果这些真理与指导人生或者与人生观没有什么关联的话。如果物理学家关于宇宙的起源和运行所描述的深刻真理没有什么实践意义，而且既不能改变宇宙的意义图景，也不能改变我们在宇宙中位置的意义图景，那么知道它们不会被算作智慧。（然而，某种从宇宙的起源和延续追溯到神的计划的观点能够把这种知识算作智慧，如果它在人类生活的目的和适当方式方面能够得出某种结论的话。）

智慧并非只是一种类型的知识，而是多种多样的知识。一个有智慧的人需要知道和理解的东西构成了一份丰富多彩的清单：人生最重要的目标和价值——终极的目标，如果有一种终极目标的话；什么样的手段能够达到这些目标，而无需付出太大的代价；什么样的危险会威胁这些目标的达到；如何识别、避免或最小化这些危险；什么样的不同类型的人在他们的行动和动机方面是相似的（因为这展示了危险

或机会）；什么东西是不可能的或没有办法达到的（或避免的）；如何识别什么东西在什么时候是合适的；知道什么时候某些目标是完全可以达到的；什么限制是不可避免的，以及如何接受它们；如何改善自己，以及如何改善自己与其他人或社会的关系；知道各种事物之真的和隐含的价值是什么；什么时候采取长远的观点；了解事实、制度和人性的多种多样和冷酷无情；理解自己的真实动机是什么；如何应对和处理人生中重大的悲剧和困境，以及如何应对和处理重大的好事。也存在一些否定性的智慧：某些东西不是重要的，另外一些东西不是有效的手段，等等。任何一部人生格言的集锦都会包含这些以及更多的东西，其中也会有一些机智的冷嘲热讽。

也许，智慧的多样性只是表面的，它的所有东西都来自某种核心的理解，但是，在一开始的时候不应该做出这样的假设或规定。一种人只理解一种真理而所有的智慧都源自它，另外一种人以类似的方式来生活和提出建议但是把握了智慧的多样性，两者之中哪一种人更有智慧？第一种人看起来更为深刻，但是，如果理论上的统一性并不能够产生出任何实践上的差别，那么他是否更有智慧，这是不清楚的。[2]

一个有智慧的人知道这些多种多样的事物，并且践行它们。只是知道它们，只是给别人提出良好建议，然而自己则以愚蠢的方式来生活的人，不应该被称为有智慧的。我们可能会表达这样的怀疑，这个人起码不知道一件事情，即如何应用他所知道的其余东西。但是，他确实知道如何应用他的其余知识，他只是不这样做而已，这严格说来不可能吗？人们可以知道如何游泳而不去游泳。无论我们如何回答这个问题，要成为有智慧的，一个人不仅必须拥有知识和理解——如果你愿意，也可以说是拥有智慧——而且也必须应用它和践行它。然而，这并不意味着除了她的理解和知道-如何以外，这个有智慧的人还必须拥有其他的某种东西，而这种东西在与上述两者的结合中，应用这种理解来产生与其一致的生活。也许，因为这个人拥有理解和知道-

如何，所以，成为有智慧的就是以某种方式生活；不需要有任何附加的第三个因素，而它既是智慧的一部分，也使其从理解和知道-如何转化为它的践行。

无论如何，在达到生活的重要目标方面，智慧并不保证能够成功，正如很高的概率并不保证就是真理。世界也必须合作。一个有智慧的人所走的方向是正确的，但是如果世界阻挠他的旅行，他也要知道如何对此做出回应。

如果没有任何好的理由，那么看起来智慧观念的合适作用与其说是扩大可行性，不如说是限制可行性。注意事物的可行性的限制，这包括知道三件事情：首先，可得到的最好选择的消极方面；其次，次最好选择的价值，而为了得到最好的，它不得不被抛弃或放弃——经济学家把这称为"机会成本"；第三，对可能性本身的限制，把某些选择排除于可能的或可行的选择对象之外。例如，在《文明及其不满》中，弗洛伊德在论及文明的消极方面时提到了对自由行使性本能和攻击本能的压抑，并认为这是为文明发展所付出的不可避免的代价。只要文明的发展，不要消极的方面，这不在可行性的范围之内。

智慧对限制的特别偏爱看起来不过是武断地赞同保守主义者而非激进主义者。关切重要的和不被赏识的限制可以构成智慧的一个重要部分，但是为什么它比关切重要的可能性更为重要，而这种可能性被错误地认为是不可能的？为什么限制可行性的范围比扩大它是更有智慧的？那些谈论经济增长的限度的人们，如果他们是正确的，他们谈论的就是智慧。另外一位作者，朱利安·西蒙（Julian Simon）在他的《终极资源》中，把实际的限度向后推得非常远：我们居住的物质星球——地球——内部的每一种资源的数量都非常巨大，远远超过了其他人列为绝对限度的数量，而且能够开发出新技术来得到它们；这样，资源枯竭将在很多很多世纪以后才会到来，在太空航行能够使大规模移民成为可能以后很久。（我本人在这里不是建议掠夺地球，然后就抛弃它！我想西蒙也不是——他的思想实验只是用来表明可行性

的物质限度能够向后推多远。）如果西蒙是正确的，那么这也应该算作智慧的一部分，因为它把我们从许多不必要的限制中解放出来。如果关于社会的乌托邦理论家在我们如何能够一起和睦相处的问题上是正确的，那么这也会是智慧。没有任何理由能够支持，为什么智慧会偏偏喜欢阴郁的观点。即使某些一般的论证表明，与错误地忽视事物的可能性相比，人类为错误地试图做不可能的事情付出了更多的代价，但是从这得出的建议是要特别注意小心谨慎，而不是要我们停止接纳新的可能性。

我所描述的智慧观念是以人类为中心的；它关注的事情是在人类生活中什么东西是重要的。然而，人类之外的其他东西也可以有福祉，这包括动物，地球外的理性生物，也许还包括这样的东西，诸如经济体，生态系统，社会和文明，植物，以及某些无生命的物理对象——书籍，唱片，衣物，椅子，河流……这样，一种更一般和更丰富的智慧观有可能会把它看作知道每一种事物和所有事物的福祉，知道对每一种事物的福祉有什么危险，知道能够如何应付它们和应该如何应付它们。（既然伦理学的某些部分关心不同人们的福祉之间的冲突，或者人的福祉与其他种类的福祉之间的冲突，那么在知道这些冲突应该如何加以应付或者如何加以解决时，智慧可以包括伦理学的这些部分。）更有局限的智慧是关于某种特殊事物或种类的；它涉及了解它的福祉，它的危险等，而且，这种智慧有时候存在于特殊的角色或职业中。然而，如果一个人不知道如何把福祉观念加以推广应用，那么他一般来说就不是有智慧的；他可能错误地认为，某些特殊事物根本就没有福祉，从而关于那种事物也就不可能存在任何智慧。他只是在人的问题上是有智慧的，而且即使在这里，他的智慧也是有限的。他没有能力来说明人们应该如何对其他事物的福祉做出回应，从而他也没有能力来说明人类与实在关系中的适切部分——而这是人类的福祉的一部分。因此，甚至他关于人类的智慧也只是片面的。

在与人类生活相关的部分，智慧也可能是片面的，如当人们在某些专门领域是（据说是）有智慧的时候，比如，某个人在经济事务方面，另一个人在外交事务方面，另一个人在抚养孩子方面，另一个人在进行战争方面，另一个人在成功的职业追求方面。所有这些东西都具有一个共同之处，即它们都符合关于某种事物的一般智慧观念，也就是说，知道对于它什么东西是重要的，如何避免涉及它的危险等；不同的地方在于智慧所涉及的是什么东西。在不同的社会环境或紧急处境中，我们可能会特别需要智慧的不同部分，从而给予这些不同部分以不同的分量。如果这样，那么是否有任何东西构成了关于人生的智慧？这种人生智慧不仅仅是权衡所有特殊的不同的专门化的智慧。与此不同，它是关于这种事情的智慧，即什么东西对于我们所有人的生活来说是共同的，（我们判断）什么东西对于相关的正常人类生活是重要的。而且，它是我们（仅仅）谈论智慧（本身）时所意指的东西，而没有规定智慧所相关的专门领域；在这种意义上，它能够使我们评论某个人，比如说这样评价，虽然他可能在关于商业事务方面是有智慧的，但是他不是有智慧的人。

苏格拉底被预言家称为是雅典唯一具有智慧的人，他是这样来解释这种令人惊讶的宣示的：不像所有其他人——这些人都认为自己是有智慧的，他知道他自己不是有智慧的。他也试图把这样的观点传播给其他人！他经常就与公共生活相关的某个观念同人们交谈，比如说虔诚或友谊或正义或善，他把他们引向自相矛盾，或者使他们最终承认自己的思想混淆不清。他们不能给这些重要的观念下定义，不能提供一种清晰的解释，而这种解释适用于直觉观念得以正确使用的所有场合；他们提供的解释只能用于这样的场合，即用另外一个近似的观念来说明这个观念。基于这一点，苏格拉底得出了这样的结论：他们不知道虔诚或正义或友谊是什么。但是，只从不能界定或解释某个观念，是否就能推出这个结论？我们知道符合语法的句子是什么样的，然而除非我们是语言学理论家，否则我们不能给“符合语法的句子”的

观念下一个定义，也不能正确地说明规定这个观念的全部语法规则。我们能够全凭“经验”来辨认和可靠地造出符合语法的句子，而且也能够区分出不符合语法的句子。与其类似，苏格拉底的同伴能够知道友谊是什么，能够使友谊保持下去，遇到有人背叛友谊的时候能够识别出来，当他人在友谊方面遇到困难时也能够提供建议，而所有这些都无需正确地定义一般的友谊观念。

智慧所包含的知识也可能处于这种情况：人们能够拥有它们，但不能清楚地解释它们。无论是在一般的智慧观念还是在人们对其是有智慧的特殊事物上，成为有智慧的人，并非一定要通过苏格拉底式盘问的严格检验。这不是否认这样的明确知识和理解是有价值的和令人满意的。在应付困难的处境时，或者在教给其他人某些智慧时，明确的知识也可能大有帮助，但是，一个特别有智慧的人或者可以身教——以自己为样板，或者可以言传——通过引用适当的格言或谚语，也就是说，知道在什么时候引用哪一句格言。（不过，哲学家是为这种诱惑所困扰的人：把所有东西都说得明明白白。）

如果这样，那么一个有智慧的人认为最重要的东西是什么？这样的回答（或者通过这种说法来绕过这个问题）是诱人的：最重要的东西，或至善，就是智慧本身。它作为手段的重要性是显而易见的；如果你知道什么是重要的和有价值的，而且也知道生活中的危险和机会以及如何应对它们，那么你就更有可能以正确的方式来生活。但是，即使是作为获得其他好东西的手段，严格说来智慧也不是必需的。某个人有可能碰巧幸运地——也许是通过社会环境——找准了重要的目标，而没有充分理解它们的性质和重要性；而且他自己的环境是如此幸运，以致这些目标可以轻易地达到，而无须在布满暗礁的水中摸索航行。虽然不是出于他自己的努力，这个幸运的人会得到很多特殊的好处。但是，他不是以智慧的方式来生活的；他没有运用他自己的知识和智力来塑造他的人生和他本人。

哲学的爱智慧中包含有哪些东西？显然，它推荐以智慧的方式来生活，寻求更有智慧，高度评价他人的智慧；它主张，智慧具有内在的价值，而不只具有工具的价值，而且它把智慧排在非常高的位置。但是，当哲学爱智慧的时候，它是不是爱它胜过所有其他的东西？是不是胜过了幸福和顿悟？哲学家们常常想说，能够带来最大幸福的东西是智慧，而且智慧甚至是它的保证。（因此古代人经常讨论备受折磨的有智慧的人的艰难处境；例如，见西塞罗的《图斯库兰论辩》中的第5个论辩。）也许，他们之所以坚持智慧一定会带来最大幸福，是因为他们担心，如果两者是背道而驰的，那么智慧就会受到忽视。但是，如果这两者按照下述顺序加以排列，那么这种忽视就不会发生：首先，既有智慧也有幸福；其次，有智慧而无幸福；第三，有幸福而无智慧；第四，既无幸福也无智慧。智慧本来就有产生幸福的强烈倾向，再加上幸福，从而第一种情况变得比第二种更有可能。（既然缺少智慧通常最终导致更大的不幸，第三种情况不太可能发生。）智慧倾向于产生出幸福，这有两个原因。首先，而且也是最明显的，它关心的事情之一就是如何获得幸福。其次，既然智慧本身就是非常有价值的，那么拥有智慧并且认识到这一事实本身就会产生出深层的幸福（除非它被痛苦或其他类似的东西所压倒）。

当哲学家爱智慧的时候，是不是也像其他类型的热爱者，过于夸大了他所爱对象的价值？（另外，哲学家实际上更爱哪一个，是智慧，还是爱智慧？）当他为智慧以及自己对智慧的爱而大唱赞歌的时候，得体的回应是不是宽容地一笑了之——就像回应所有幸福的情侣宣称自己的爱人最漂亮一样？

无论如何，知道所有事物之限度的智慧是不是也会知道它自己的限度，以合适的观点看所有事物的智慧是不是也会以这种观点来看自己，崇尚自知的智慧是不是也能够知道自身？如果某种其他的事物是比智慧更重要的，那么知道什么东西重要的智慧应该能够把这一点告诉我们。如果智慧得出结论说某种其他的事物是更重要的，这并不存

在不一致。具有识别出这一点的能力也不会因此就使智慧成为最重要的；一个指向城市的路标并不比这个城市更重要。（柏拉图经常这样问，渺小者如何能够评判伟大者；但是，它肯定知道足够的东西来辨认伟大者作为伟大者。）如果智慧把某种其他的事物看作更重要的，那么为了更多地得到它们，它甚至会建议牺牲某种智慧或牺牲得到它的某种机会。这样往上升一层，智慧就会处于至高无上的支配地位。但是，甚至这种支配的行动也不能使它成为最重要的。最高法院拥有审判所有其他事物的最终权力，但是这并不使它成为政府中最重要的机构；而且，如果政治官员拥有支配社会中所有其他行动的（合法的）权力，这并不使这种权力的拥有和行使成为该社会最重要和最有价值的行动。

理解在人生中什么东西是最重要的，并且据此来指导自己的人生，这是智慧的一部分；我们不能通过直接宣布最重要的东西是智慧本身来绕过这种理解。然而，我们能够为更为重视智慧提供理由。亚里士多德认为，生活中最重要的一种善是内在于人生之中的：成为在各种环境中都具有以正确方式生活的能力和倾向的人，并且通过这种能力的有技巧和有智慧的运用来度过人生。智慧及其运用也能够成为自我的重要组成部分，而自我在应用和发展智慧的过程中得以表现。这样，智慧就不仅是达到其他目的的一种重要手段，而且自身也是一种重要的目的，是其人生和自我的一个内在组成部分。

另外，以智慧的方式生活，追求和接纳重要的东西，考虑各种各样的环境并且最充分地利用自己的能力来熟练驾驭它们，人生过程中的这些东西本身就是一种与实在发生深刻联系的方式。与整个人生过程都受到环境善待的人相比——即使环境所善待的东西也是实在，以智慧方式生活的人与实在的联系更为彻底。无论他是否以成比例的方式来追求全范围的实在，他都意识到了这个范围；他了解和赞赏实在的很多维度，并且在范围最广的背景下看待他自己所过的生活。这样看待自己是一种与实在联系的方式。这样，智慧地生活，这不仅是我

们与实在发生最紧密联系的手段，而且也是我们的道路。（这是我关于智慧想说的核心事情。）

智慧不仅仅是知道如何驾驭自己的人生方向，应对各种困难等，而且也是理解最深刻的故事，能够了解和赞赏所发生事情的最深刻意义；这包括赞赏每一事物或事件在各种实在维度上产生的结果，不仅了解和理解眼前的利益，而且也了解和理解最终的利益，并且以这样的眼光来看待世界。这就是哲学家所爱的东西，而且，它所声称的卓越性不是那么容易打发掉的。

但是，在西方传统中得到明确阐述的智慧原则——当它们是一般性的从而能够普遍地应用时——并没有精确到这种程度，以致可以靠它们本身来决定人生的困难选择，或者来解决特殊的困境。这包括亚里士多德的两端之间取其中道的原则（有一种解释把它看作是这样的一种建议，即回应和情感同其处境是成比例的——也就是说，回应和情感是与其相符的），包括苏格拉底的名言——未经检验的生活是不值得过的生活，也包括希勒尔的陈述——"如果我不为自己，那么谁会为我呢？然而，如果我只为自己，那么我又是什么人呢？而且，如果不是现在，那么又是何时？"当智慧原则确实规定了一般类型的目标和利益的时候（并且推荐了把它们结合在一起的方法），它们所提供的指导并不能够替代判断力和人的成熟。但是，这样的原则是有启迪作用的；甚至为生活中应该考虑什么东西而开列一份简单的清单也能够是有帮助的，即使它没有规定在什么时候如何考虑它们。

然而，为什么不能提出可以应用于每一种情况和所有情况的一般原则，而它们非常精确以致可以规定出所遵循的行动路线？在这里，引证亚里士多德的名言是不够的：我们不应该期望它们比这类事情所容许的更为精确。（亚里士多德之后的很多学者靠引用他的话来安慰自己，但是，关于精确性的限度位于哪里的问题，也许只有他的极其有力的思想才有资格得到信任。）为什么人生问题不能容许更精确的理解？说"人生就是模糊的或含糊不清的"，这种回答不是一种解释，

因为就我们对这种说法所能理解的而言，它只是重述了所要解释的事实。

我不确定答案是什么，但是它与科学知识的类似性也许是有帮助的。人们可能认为，在科学中，一种假设可以通过独立的数据加以确认或反驳（起码在新数据出现以前一直是如此）。然而，遵循杜恩（Pierre Duhem）和奎因（W.V.Quine）的观点，近来的理论家一直强调，整个科学知识形成了一个相互关联的网络，特殊的数据是可以被接纳的还是被怀疑的，这取决于人们准备接纳或修正的其他特殊的假设或理论。是拒绝某种特殊的假设，还是接受它但是在某个地方对它进行修正以容纳明显冲突的数据，这取决于最终所形成的总体理论能够有多好。这可以由一种理论的总体优点的某些尺度来确定，比如说，与其他竞争的理论相比，它的解释符合相关的数据而且也符合目前的问题处境，它的解释力、简单性和理论上的丰富性，以及与现存的知识整体相一致。迄今为止，还没有形成任何总体的规则，而这种规则能够把所有片面的评价因素结合在一起并进行平衡：在做出总体的科学评价的过程中，在对各种各样的亚标准进行平衡时，我们必须使用我们的直觉判断。（到底我们只是还没有发现合适的规则，还是发现这种规则在原则上是不可能的，超出了我们有限的智力？）但是，即使能够形成一种规则，那么它也只会评估更大理论的总体特征，从而只能间接地应用于关于特殊假设的选择，这样，它只能在经过长长的推理之后才考虑关于所有其他部分的不同可能性。一幅画以马为题材，这不能决定在画布的某个特殊地方将使用什么颜色。另外，即使总体标准实际上决定了某种特殊的结果——任何其他结果与这种标准实际上都是不相容的，那么也没有什么东西可以保证，在给定的步骤或时间之内，我们能够用这种标准发现它是哪种结果。

人生也具有很多方面、领域、部分和相互关联，也许只能为它提供一种总体的标准——比如说，它可以被勾画为：提高人生与实在的关联以及我们与实在的关联。存在各种各样的亚标准（实在的各种维

度），它们需要总体的评价来加以平衡，而进行这种评价的时候，我们必须使用我们的直觉判断；没有任何明确的规则能用来完成这个任务。个人可以使她的人生适应这种总体的标准，但是，如何能够把这件事做到最好，这取决于她的性格特征、目前的和未来的机会、迄今为止她是如何生活的以及其他人的处境，也取决于她对亚标准的总体平衡。正如科学知识那样，关于人生的智慧也具有一种整体论的形式。不存在任何可以依靠和利用的公式。

完全平衡的和成比例的判断可能存在于年轻人对偏激狂热和伟大抱负的有力追求之中，通过这种追求，他们得到了强烈的体验和巨大的成就。甚至具有平衡能力的老年人也没有必要总是持守亚里士多德的中道；她可以按照之字形路线前进，现在带着过分的热情按照这个方向移动，后来则带着另外一种过分的热情按照相反的方向来平衡它。她的平衡可能表现在朝向中线方向的倾向之中，也可能表现为这一事实，即脱离中线的偏离不是过大，其时间也不过长，而且也没有留下持续的副作用。她有迅速纠正自己的能力，从而在时间的推移过程中使目前的模式得到平衡，然而所使用的方式也允许和表达出年轻人的某些浪漫和激情。智慧不一定意味着老年的东西。

---

[1] 通过在每一个构成观念上引申出变体，我们能够使这个粗糙的一般描述变得更复杂一些。智慧是你需要知道或理解的东西，还是对于你的理解而言是重要的或必要的或有用的东西？智慧是否也包括知道如何来得到关于它的知识或理解？之所以需要智慧，这是为了更好地或最好地或成功地或幸福地或满意地或据信以我们向往的方式度过人生，还是为了达到任何最重要的目标，无论它是什么，也许其中包括开悟或来世的最好存在？它要处理的是核心问题，还是人生的困境、难题或悲剧？它是要避免危险，还是只在某些时候减少它们？它是否有时候告诉人们如何完全逃避开人类的困境？如此等等。但是，本书中的简单描述也足够用了。更充分的讨论将会考虑这个事实，即智慧的出现有程度之分；一个人可以是更有智慧的或者更少智慧的。它不是一个单纯的或有智慧或无智慧的问题。

[2] 无论智慧的不同组成部分是不是来自一种单一的真理，人们都可能会试图把它们看作一种一致的智力结构的各个方面，比如说，某种类似于经济学家的图表的东西，在这里，一个人移向最高的无差别曲线，而这个曲线是有预算约束界定的，

其中包括偏好或价值的排序，所要进行的交换，关于什么是可行的限制的知识，以及选择的原则。其他的智慧组成部分也可能与经济思想方式中的构造是一致的（诸如行动成本，追求水平，替代行动的知识）。但是，我不知道哪一种统一的结构能够以使人信服的方式把智慧的所有部分都包括在内。

第二十四章 理想的与现实的

一种智慧的理想会考虑它实现理想所走的道路。现实的处境通常被描述为是对它所追求的理想的败坏，而且，不同的人们在谈到共产主义、资本主义和基督教中的每一个时，都说"它是美好的理念，但从来没有被尝试过”。（与此不同，人们是否能够说，“它是美好的理念，但极其糟糕的是，它已经被尝试过了”？这些体系中的每一个都有其批评者，而批评者认为，即使作为一种理想，它也是不可欲的。）但是，如果一种理想一次又一次地得到了制度化，并且以某种方式在这个世界上运行，那么这就是它在这个世界上的实际情况。这样，对于在它的旗帜下所重复发生的事情，它不可以轻易地推卸自己的责任。

我回想自己读过的关于第二次世界大战期间检测一种新型高射炮的事情。它在检测中工作得非常好，打中了很多飞机，但是当它被制造出来并且配发给部队的时候，它的表现则很不成功。在检测中操作它的单位在技术上是非常熟练的，是机敏的和灵巧的，有较高的智力，合作得很好，有明确的目的。这种武器是非常复杂的，极其精密的，它的精确度依赖于它在开火时正确使用的细节。当普通的炮兵班在正常的野外条件下使用它的时候，他们不能使它正常工作。也许，在某种意义上，它是一种理想的高射炮，但是，当它来到这个世界上，并且由这里大量的人们来操作，它则是一种无用的武器，一场灾难。

资本主义的理想具有这样一些性质，自由和自愿的交换，生产者在市场中相互竞争以服务于消费者的需要，个人按照自己的喜好行事而没有外部的强制干涉，国家在贸易中作为合作方而发生联系，每个人都得到了其他人所选择提供的服务而对方也是如此，没有人把牺牲

强加在他人身上。然而，与这些性质相伴随的是另外一些东西，而这些性质也为这些东西提供了掩护：国际性的掠夺，公司为了特权在国内外贿赂政府，而这些特权能够使它们免于竞争以及利用它们的特别地位来牟利，支持独裁政权——通常建立在酷刑上的政权——而这个政权也反过来支持这个如此界定的私有市场，为获得资源或市场版图而进行战争，通过监工或雇主来统治工人，公司隐瞒关于其产品或制造过程的有害作用的秘密，如此等等。这是资本主义理想在它实际运行时所具有的阴暗面。它不是关于这种理想的整个故事；也存在非常广泛的自由的和自愿的生产和贸易，以及个人成功，等等。但它确实是这个故事的一部分。

共产主义的理想具有这样一些性质，自由合作的人们在一个没有阶级区别或特权阶层的社会里平等地生活，一起控制他们的劳动条件和社会生活条件，不让任何一个人处于贫困的状态，没有不劳而获的情况。与这些性质相伴随的是另外一些东西，而这些性质也为这些东西提供了掩护：巨大的收入不平等以及政治官员的特权，使用强制威胁来维持劳动纪律，没有独立于政府的劳工组织，没有为政府权力而竞争的政治的政党制度，任何言论自由的权利都不能得到维护，广泛的新闻出版审查制度，对艺术的控制，奴隶劳动营，有组织的新闻报道制度，残忍的和专制的统治，国家不承认社会的任何部分是私人性质的，也不承认任何行动能免于国家的控制。这不是关于共产主义理想在它实际运行时的整个故事，但它确实是这个故事的一部分。

基督教的理想具有这样一些性质，爱自己的邻居和自己的敌人，非暴力，为穷人和受苦受难者服务，通过上帝降临到人间来获得救赎和拯救，在信仰共同体中大家共同分享，而与这些性质相伴随的则是，为了铲除离经叛道者而进行的宗教审判，把其信仰强加给不信的人们，对掌权者的巨大罪行（当不为他们祝福的时候）视而不见，以把教义传给愚昧无知者的名义进行征服活动，尾随殖民主义的势力进行传教活动，作为官方的、处于支配地位的、仪式化的宗教在西方世

界中占有富裕的和令人满意的地位。这不是关于基督教理想在世界上实际运作时的整个故事，但它确实是这个故事的一部分。

民族主义也有其热爱国家和传统的理想以及各种可能性：对自己同胞的亲情，为国家成就而感到骄傲，帮助国家使其变得更好，在面对侵略威胁时保护它。也许这些情感可能是完全无害的——一种放大了的有益的家庭感，但是在实践中，掌握政权的民族主义却是刺耳的，对于其他的民族主义是对抗性的，在领土问题上是扩张的，愿意相信他人的最糟糕的事情，或者愿意把他们变成"敌人"，好战的，侵略成性的，使其公民习惯于犯下暴行，为最狂热的战争追求进行辩护。这不是关于民族主义理想在世界上如何运作的整个故事，但它确实是这个故事的一部分。

是不是我们人类的本性使我们没有能力来实现这些理想？关于先天的人类本性问题的讨论，通常是围绕什么特性或什么特征是不变的来进行的，例如，人们是根深蒂固地具有占有欲并且是以自我和家庭为中心的？还是社会主义（这看起来是不言自明的选项）是可能的？看起来更富有成果的做法是这样来考虑，社会准备花多少精力来改变或消除某些特性，以及花多少精力来维持文化的社会化方式以避免这些特性。最好不要把先天的人类本性看作是一套固定的结果，而应把它看作一种难度的梯度：为了避免某些特性，在这里所付出的代价有多高。因此，尽管人类本性并没有使某些社会安排成为不可能的，但是它可以使它们更难以达到和维持下去。

存在这样来回答的诱惑：上面所罗列的任何现实结果都不是这些理想的原创者或缔造者所希望的，资本主义的阴暗面根本不是真正的资本主义，而是政府干预或私人滥用的结果，共产主义的阴暗面不是真正的共产主义，而是原始的权力贪欲，基督教的阴暗面不是真正的基督教，而是制度化的伪善，民族主义的阴暗面其实是沙文主义和侵略主义。但是，这种回答不会有什么作用。这就是这些理想运作的情况，一遍又一遍，在这个世界上，在这个星球上，而我们是从事这种

运作的人。这就是它们所发生的事情，这就是我们使它们发生的事情。

无论如何，这不是它们所发生的全部事情。有时候，这些理想的某些方面得到了实现；制度化并没有把它们完全破坏掉。而且，理想比实际发生的事情包含了更多的东西。当我们考虑理想的时候，我们通常要思考，如果按照预想的那样大规模运行，它们会运作得怎样，而且，这幅图景可能是吸引人的和有诱惑力的。我们在现实中如何设法去运作它，这不会穷尽理想的内容；它也包括由比我们更好的人们来实现它。我们可以把每种理想当作一组处境来加以思考：首先，由运作它的人们正常产生出来的现实处境；其次，由适合于运作它的人们所设想的那样进行运作的处境——把这称为“理想处境”；第三以及其后，位于两者之间的各种各样的处境。（我们是否应该把比现实处境更糟的某种处境也包括在这种理想所蕴含的范围之内？）

在思考作为理想的理想时，我们通常只是思考第二种处境，即“理想的处境”。这是错误的。然而，只是思考第一种处境，即理想持续运作的实际方式，这是一种误导。这也是片面的。但是，以中立的态度从所有可能的处境来思考理想，这又过于没有区别了。（语义理论正是以这种方式来思考概念的，通过它在所有可能世界的所指来规定它，从所有可能的世界来描述对象。）这些处境在总概念中具有不同的重要性，所以在我们的理想观念中，我们可以给予这些处境以不同的分量。这种分量看起来是合适的：现实的处境至少算作理想的一半，因为这是制度化的理想一遍又一遍运作的长期方式。实际上总是发生的事情至少是理想所实现的东西的一半。

然而，正如我已经说过的那样，这不是它的全部。因为理想把我们拉进某个方向，从而影响未来的现实。而且，拥有一种美好的理想，这是很鼓舞人的，即使在我们还达不到它的时候。以理想的眼光看这个世界，这可以有启发的作用，而且，当一种较差的处境沐浴在一种更好的理想处境之温暖阳光中的时候，我们甚至愿意处于这种较

差处境之中。我不是说，没有这些理想，我们的处境会更好一些。无论如何，与之相反的事实是什么，这是不清楚的；我们是拥有与此不同的理想，还是根本就没有任何理想？无论处于哪种情况下，我们是会表现得更好，还是我们的自我感觉会更好，都是大有疑问的。我们能够设想的理想总是比我们所能够一致采取的行动更好，这一事实所应该引起的是我们的羞耻还是我们的骄傲？我想两者都有。（但是其比例各占多少？）

当我们试图追随某种哲学理想的时候，我们就把我们的生活与这种理想在另外一个更好的世界如何实现联系在一起了。在进行这种整合时，哲学不仅仅是有些武断地把可能世界搬到生活中；而且通过它的整合，它也能够把更适合它的那些其他的可能生活与我们自己在这里的生活联系在一起了，以某种方式给我们的生活增加了两者相混合的丰富性。基于类似的考虑，一个人也能够希望自己是理性的或有智慧的，即使现实世界可能会挫败他预想的结果，但是这种理想有可能在其他可能的世界中得到交流与传播。通过在这里示范一种理想，我们流溢到了其他的地方。这样，追随某种理想就——不是在时间中而是通过可能性——履行了某种永存不朽的功能，扩展了我们的生活，以致它们不是完全都包含在这个现实世界之中。

对于大多数目的而言，我们可以把理想看作是由理想的东西和现实的东西构成的，而这两种东西是等量的：当由我们这样的人类来操作的时候，它在现实中是如何运行的，一致地和重复地；而当由能最好地把它实现出来的人（比我们更好）来操作的时候，它在“理想上”是如何运行的。这种平衡的理想观念把两种构成因素平等地包括在内：对于通常忽视理想在实际上是如何得到实现的人们来说，这种理想观念是通货紧缩的；而对于只是注意现实情况的人们来说，这种观念则是通货膨胀的。我的意思是两者都对。

在比较两种理想时，我们应该参照第二种现实处境来判断第一种现实处境，以及参照第二种“理想处境”来判断第一种“理想处境”。参

照你的理想来判断另外一种现实，这是不公平的——也就是说，参照你的理想在理想中是如何运行的来判断另外一种理想在现实中是如何运行的，这是不公平的。如果一种理想在所有的事情上都胜过了其他所有的理想，如果它的理想处境看起来最吸引人并且它的现实处境运行得最好，这当然很好。如果没有任何一种理想能够在总体上得到这样的胜利，如果一种理想在"理想处境"方面比第二种理想更优越，而第二种理想在现实中总是运行得更好，那么这种情况就更为困难，也更为有趣。也许，我们生活在这样一个历史时代，共产主义的"理想处境"对世界上的很多人拥有巨大的感召力，而资本主义的现实运行——也包括缺点——则要好很多。这是一种不稳定的处境，一种带有巨大"认知失调"的处境，从而做出某种否认的诱惑是非常大的。因此，做到这些是很难的：抵制"理想处境"的诱惑，避免指望和相信事情下一次会运行得更好。如果不同的人们总是给予这个概念的两个因素——理想的和现实的——以不同的分量，比如说一个人给予它们以平等的分量而另外一个人则给予理想因素以三倍于现实因素的分量，那么如果他们之间的分歧非常大，也就没有什么令人惊异的了。

一种理想的理想处境与其在现实中的实现之间存在相当大的差距，这是这种理想的缺点吗？然而，虽然一种修正过的理想或者一种不同的理想可能得到更加忠实的实行，但是在推动人们从其原有处境向前迈进方面，它却可能没有第一种理想走得更远，尽管在第一种理想的追求中他们离目标的实现差得更远。如果人类就是他们现在的这副样子（而且他们在实现理想的过程中也会得到改变），那么关于理想的最优表述理论会把理想看作最大化运动的实践工具，并且规定出它们应该拥有的特征。一种理想（它所设想的目的是可欲的）是有缺点的，这不是因为我们永远无法达到它，而是因为另外一种理想实际上会在那个方向上把我们推进得更远（尽管我们可能离第二种理想的实现差得更远）。

人们通常认为，弗洛伊德主义和马克思主义已经被庸俗化了，但是，它们的创始者——敏锐的社会理论家——应该会意识到这一点以及这样一种过程是如何发生的，并且会专门针对这种庸俗化来设计他们的学说。在某个领域的所有学说中，难道不正是它们应该展示出具有这样的特征：即使在被庸俗化之后，它也最终显现为最好的或最接近于真实的学说？起码我们现在能够以事后聪明的方式说，他们应该采取一些重要的预防措施，来防止对他们的观点的歪曲和滥用。很少有思想家会为他们可能造成的后果的性质而忧心忡忡。既然大范围的歪曲基于第二手的描述，那么就有一种我可以采取的预防措施：要求读者不要概括这本书的内容，不要从中摘取一些东西作为标语或口号，学校也不要把它含有的内容作为考试材料。[1]滴灌式（trickled-down）的哲学是不值得信奉的。

---

[1] 列奥·斯特劳斯（Leo Strauss）告诉我们，某些早期的学者采取的是另外一种方法，他们把自己的学说掩藏在似乎有理的表层下面，以致只有最有智力和最勤奋的读者能够发现他们实际上说的是什么。然而，虽然这种方法能够防止对他们的“真实的”学说进行歪曲，但是不能防止对所理解的表层学说的滥用。在任何情况下，这种方法都不能成为展示这样一种哲学的方式，即这种哲学重视表达的清晰性以及对实在的回应。显然，聪明的读者会注意到，如果这些东西只是这本书的表层学说，那么从而也就可能有另外一种学说存在于它的下面。但没有。

第二十五章 之字形的政治

我们希望我们的个人生活能够表达我们的实在观念（以及对它的回应）；所以，我们也希望界定我们共同生活的制度能够表达和鲜明地象征我们想有的相互关系。民主制度以及与其并列的自由不仅仅是控制政府权力并且把它们引向共同关注的问题的有效手段；它们本身就以一种重要的和官方的方式表达和象征了我们的平等的人类尊严，我们的自我导向的自主性和力量。虽然我们认识到我们的实际投票对其结果产生某种决定性影响的概率很小，但是我们还是去投票，其部分原因在于，投票表达了和象征性地确认了我们作为自主的和自治的人的地位，而所有人的深思熟虑的判断甚或意见都应该被给与平等的分量。这种象征对我们来说是重要的。在民主制度的运作中，我们也想表达我们所关心的并且把我们连在一起的价值。我曾经提出的极端自由主义的立场（libertarian position），在我现在看来，是非常不当的，其部分原因在于，它没有充分地把这两个方面编织进它的结构之中，一方面是人道的考虑，另外一个方面是它为更加紧密的关系留有空间的共同合作行动。它忽视了对议题或问题的官方的政治关注所具有的象征意义，而作为一种方式，这种官方的政治关注表示了它们的重要性或急迫性，从而表达、强化、沟通、鼓励和合法化了涉及它们的私人行动和关注。政府所完全忽视的共同目标——它不同于私人的或家庭的目标——往往显得不值得我们共同注意，从而也没有得到什么注意。有一些事情，需要我们通过政府一起来做，以庄严地表示我们人类的团结，而这种团结既能够通过我们以官方的方式一起来做事情这一事实得到促进，也能够通过行动本身的内容得到促进。[1]

有人可能会说："通过官方行动来表示人类团结，这很好，但是我们在这样做时要尊重个人的权利，而个人拥有其平静生活不受干涉的

权利，不被杀害的权利等，而且，这是我们对我们的公民同伴的人道尊重的充分表达；不仅没有必要对公民生活进行更多的干涉以便更紧密地把他们与其同伴连在一起，而且这种对个人自主的干涉本身表明缺乏对它的尊重。”然而，在某种程度上，我们对个人自主和自由的关切本身也就是一种表达性的关切。我们相信这些东西是有价值的，不仅是因为它们能够使人选择去做各种特殊的事情，或者能够使他获得某些利益，而且是因为它们能够使他以这些方式从事于关键的、复杂的自我表达和自我象征的行动，而这些行动则进一步阐释和发展了这个人。对价值之表达和象征的关切可以最好地和最突出地——更不用说能最有效地——以共同的和官方的方式（即以政治的方式）得到表达，而这种共同的和官方的关切则是对个人自我表达的关切的延续。寻求象征性自我表达的我们拥有很多方面，即使我们给予其个人的方面以优先性，但是也没有理由赋予它以唯一的支配地位。如果象征性地表达某种东西是一种强化它的实在的方式，那么我们不希望削弱政治领域，不希望因此而削弱我们的社会团结的实在性以及对其他人的人道关切的实在性。我的意思不是说公共领域只是一件关于共同的自我表达的事情；我也希望通过它来实际上成就某种事业，来改变现状，而且，如果我们相信某些政策不会有助于帮助其他人和维持他们的生活，那么我们就会发现这些政策没有适当地表达与他们的团结。极端自由主义的观点只看政府的意图，不看它的意义；这样，它对意图也采取了过于狭隘的观点。

共同的政治行动不仅象征性地表达了我们的关切的纽带，而且它也构成了关系纽带本身。在政治领域中，这种关系的态度导致我们想去表达和证明我们与同伴之间的关切纽带。而且，与进一步改善那些状况更好者的处境相比，如果帮助这些贫困者意味着使关系更密切和更持久，无论是从我们这面来看还是从接受者那面来看，那么这种关系态度能够解释困扰功利主义的东西，即为什么改善他人处境的关切特别集中在贫困者身上。如果改善贫困者处境的玛娜（manna）是从

天而降的，[2]完全无需我们的帮助，那么我们就不得不寻找其他的方式来共同地表达和强化我们的关系纽带。

但是，人们不是有不去感受团结和关切的纽带的权利吗？如果是这样，那么对于这些可能并不存在的事情，政治社会如何能够认真对待关于它们的象征性表达？它基于什么权利替其他人来表达他们自己选择不去做的事情？这些其他人应该感受到——如果他们感受到了，那么他们会是更好的人——对公民同伴（以及对人类同伴，也许也对生物同伴）的关切和团结的纽带，尽管他们确实有权利不去感受这些。（有时候，人们有权利不去做某种事情或者不去感觉某种事情，尽管他们应该去做或去感受；他们拥有选择的权利。）然而，他们的公民同伴可以选择替他们说话，以掩饰缺乏关切和团结——无论人们自己是否认识到他们确实缺乏某种东西。替他们来掩饰，这样做或许是出于礼貌，或许是因为拥有对关切和团结的共同的公共认可对这些其他人很重要，如果只有通过这样做，他们才不会被迫注意到他们的某些同胞是多么冷漠和多么不人道。

可以肯定，这种共同的公共认可不仅仅是口头上的；被替说话的这些人不得不缴纳税费来帮助支持所涉及的公共项目。（遮羞布被创造出来以掩盖他们不关心别人的羞耻，但这并不意味着他们无需为它缴纳税费。）完全没有关于关爱和团结的任何象征性的表达和标示，这会使我们其余的人失去一个证实人类关系的社会。"很好，为什么那些想要和需要这样一种社会的人们不是自愿地作出贡献来资助它的公共项目，而不是向对任何项目都不感兴趣的其他人收税？"然而，一种项目得到了这样的支持，有很多人自愿提供赞助，虽然这是有价值的，但是它不会意味着这个社会庄严地、标示性地和象征性地证实了这些关切和团结纽带的重要性和核心地位。这种事情的发生只能通过它的官方的共同行动，以整体的名义讲话。问题的关键不仅仅在于去实现某种特殊的目的——这单凭私人捐助也能做到，也不仅仅在于使其他人给予资助——这可以通过挤占他们的必要资金来实现，而且在

于，在其所重视的事情上，要以每个人的名义、以社会的名义庄严地讲话。

某个具体的个人可能更愿意只为他自己讲话。但是，在一个社会中生活，认同这个社会，这必然使你在面对你对之没有个人责任的事情——压迫性战争或颠覆外国政府——时感到羞愧，并且在面对你自己并没有做的事情时感到自豪。社会有时候以我们的名义讲话。对于那些对关切和团结的共同公共表达和参与项目表示反对的人们，我们可以通过消除这样的表达来满足他们的要求，但是这会使我们其余的人对我们的社会感到羞耻，因为这个社会的公共的关切声音是沉默的。这样，这种沉默将代表我们。

“如果这样，那么就干脆停止认同这个社会！这样的话，你就不会对它所做的或不做的或所说的或不说的东西而感到羞耻了。”要包容公共项目的反对者，这样，我们不仅要压制我们的欲望和需要，即共同表达我们认为对我们的相互关系来说最核心的东西的欲望和需要，而这种欲望和需要是个人自我表达的欲望和需要的延续，而且我们也必须停止认同于我们的社会，而不管这对我们的情感生活和自我意义意味着什么。这种代价太大了。

如果民主的多数人想要共同地和象征性地表达它最庄严的关切和团结纽带，那么愿望不同的少数人就不得不参与进来，以便使自己得到足够的表达。然而，通过不要迫使它走得与自己希望的那样远，多数人也可以对少数人表达它的关切和团结的纽带。

更重要的是，我认为，对于那些基于道德根据在良心上反对公共政策的目标的人，在可能的范围内，社会应该允许他选择退出那种政策，即使其余的人们希望把他包括在他们共同的象征性认可之中。在美国，一个晚近的例子是一场大多数人在道德上反对的战争；一个目前的例子是堕胎，而相当一部分人觉得它类似于谋杀。当这样的事情通过政治制度来做或得到资助的时候，每个人不管是否愿意都是一个同谋。有人提议把任何有道德争议的事情从政治领域中都清除出去，

把它留给私人活动，但是这会阻止多数人以共同的和公共的方式来确认他们的价值观。一种更有区别的做法是允许那些在道德上反对这些项目的人们可以选择退出。我们不希望这些反对是轻率的，而且，如果我们允许人们进行反对只是为了在这些项目上得到退税，那么就会存在一个需要评估的更大问题：这些反对意见是不是真诚的。因此，制度可以这样来设计：一个人要是觉得某个项目在道德上是可反对的，他就可以选择不交税，只要他在其他公共项目的税收上多交一些（也许多交5%）作为替代。即使有了这种严肃的金钱保证，我们还是会为允许良心上的反对者可以选择退出而感到忧心忡忡，因为当他们认真工作以改变他们所反对的政策的时候，这对政治过程是有帮助的，而且，如果他们不再以个人身份参与其中，那么他们的动机就会降低。无论如何，我认为，这些考虑对于这个一般原则来说是次要的：如果我们能够做到的话，那么我们应该避免强迫人们参与他们觉得在道德上是可反对的或可恶的目标。（如果某些无政府主义者在道德上完全反对参与到国家之中，那么我们可以允许他们把比他们应交的还多5%的税金交给列在私人慈善名单上的某个机构，而且，也许我们可以忽视他们关于要有国家证明以供备案的抱怨，即证明他们已经做了这件事情。）所有这些东西可能看起来纯粹是象征性的记账——把一笔捐款指定给予一个慈善机构的人是否会影响最终的分配？然而，即使是这样的，这种象征对于我们来说也能够是极其重要的。

关切他人的纽带不仅涉及以象征方式表达的（所希望的）有效政策，不仅涉及一般的税收制度，而且也涉及对某类行动自由的特殊限制。举例来说，让我们考虑歧视的问题。如果歧视是由某个怪人造成的——比如说某个人歧视长着红头发的人，这也许是可以容忍的；但是如果社会的大部分人歧视同一个群体，给他们造成了很大的伤害，特别是当他们自我认同的某种重要部分存在于那种特性或群体成员身份之中的时候，它就变得不可容忍了。因此，比如说，关于黑人、妇女或同性恋者，在就业、公共住房、公寓房的出租和出售等方面就有

正当的理由需要有反歧视法。这样，对一般性和中立性的关注就把这些考虑变成了反对基于种族、性别、性取向、原始国籍等进行歧视的法律，即使偶尔歧视他人并不会给他们造成太大的麻烦。根本没有必要进行下面两者之中的选择：一方面，人们有进行歧视的权利，但是当这种歧视非常普遍以致对某个群体造成相当大麻烦的时候，这种权利就归于无效了；另一方面，人们没有这样的权利，但是某些偶尔歧视所造成的后果过于微不足道，以致没有理由进行制度性的法律干预，而这种干预也有其代价和后果。[3]

既然从关心所有贫民到爱自己的邻居都属于关切和团结的纽带，那么这些纽带在公共政治领域中以怎样的范围和程度得到表达？没有什么原则能够画出这条界限。它取决于一般民众对团结和关切的实际感觉的范围和程度，以及取决于他们感觉需要给予这些象征性政治表达的范围和程度。无论如何，我们希望在共同的政治领域中庄严地标示和表达的东西中，团结和关切的纽带不是唯一的事情。在这个领域中，哪一种价值是最重要的，值得我们去表达、追求和象征？

政治理论家通常受到政治领域中"立场"的吸引，而且，他们为在民主的选民中缺乏理论一致性而感到悲哀，这些选民先让一个政党掌权，然后，过几年之后，又让另外一个政党掌权。美国学者有时候以渴望的眼神来看欧洲政党在意识形态上更大的纯洁性，但是我们在那里发现选民也是让社会民主党和保守党轮流执政。选民知道他们在做什么。

让我们假设，有各种各样的价值能够在政治领域中得到培育、鼓励和实现：自由，为此前不平等的群体争取平等，共同体的团结，个体性，自信，怜悯，文化繁荣，国家强大，帮助极其不利的群体，纠正过去的错误，制定雄心勃勃的新目标（空间探索，征服疾病），缓和经济不平等，给所有人以最充分教育，消除歧视和种族主义，保护无权者，保护公民的隐私和自主，援助外国，等等。（正义也只是另外一种重要的价值——也许我一些年前所提出的"资格理论"恰当地把

握了这种价值，[4]也许没有——但是，无论如何，这种价值有时候可以为了其他的价值而被压倒或者降低。）并非所有这些有价值的目标都能够以全部的精力和手段来加以追求，另外，或许这些目标在理论上也是不可调和的，这样，并非所有的好事情都能够一起被调整成为一个和谐的整体。（最后这一点在以赛亚·伯林［Isaiah Berlin］的著作中得到了特别的强调。）

如果这样，那么每一个政党都会有某种大体上一致的一揽子提议，其中包括这些目标中的某一些，而非全部；它们挑选哪一些目标，它们如何给这些共同拥有的目标排序，在这些方面，它们会有所不同。在政治中，一种"原则的"立场会涉及对这些目标的选择和排序，还会涉及对这种选择的理论解释以及对其他选择的批评。

以某种一致的方式把所有目标都包括在内，这是不可能的，即使某个人能够给人以做到这点的印象——例如把某个目标排在第93位；但是在这种场合，某些目标就会不够突出，以致无法作为该立场的一部分而被看到（或者做到）。无论如何，无法同时一起追求的很多目标可以在时间过程中得到调和，至少是被结合起来：最初一些年追求一个目标，然后一些年再追求另外一个目标。然而，任何一个政党宣言都不会这样说：四年任期将追求这样那样的目标，然后再追求其他的目标。官职的任期还不够长，这样说是不合适的；在下次选举期间有足够的时间来宣布这些其他的目标。

实际上，当这个时间到来的时候，执政党无论如何都不能大幅度地转向其他的目标。它已经动员选民来支持它一直追求的这个目标，而选民自己的利益也可能存在于这些目标的进一步追求之中。在即将到来的选举期间放弃这个目标，或者大幅度调低它们的重要性，这需要打造一批非常不同的选民，而这是一个困难的任务。另外，在追求这些目标的过程中，真诚地实行的某些项目可能进行得不是很好；在达到目标的过程中，也存在一些无法预知的令人不快的副作用，存在一些不可预见的困难，等等。政党对此的回应是更强烈地追求所有这

些项目；它会动员选民来支持这些项目；这个政党机器的某些部分的职业就存在于这些项目之中，或者存在于维持对这些项目的公共的高度评价之中——毕竟，这是他们的"成就纪录"的一部分。出于这个理由，政党现在要用非常不同的手段来（继续）追求这些目标，剧烈地削减或改变它已经启动的这些项目，这会是极其困难的。

另一方面，这些项目也有可能进行得非常好；他们设计所要达到的目标得到了明显的推进。推进到什么程度算作"足够"？什么时间是应该转向其他目标的时候，而这些目标现在是更急迫的，或者因为变化了环境，或者因为先前的目标近来所取得的进步？考虑到政治目标的广泛性，这样说是稳妥的：总是有一些人认为仍然继续追求这些目标是重要的，然而所使用的方式或许涉及该社会中"结构上的"重大变化；而其他人则会认为已经做过的事情足够多了，或者因为不同的目标现在看起来对他们来说更为急迫，或者因为他们无论如何都不想继续追求先前的目标了。

但是，政党的最积极的参与者将是最晚转向其他目标的；他们可能是最后的一批人。这可能是由于如下事实：这些参与者给予这些目标以更大的优先性，比大部分人所给予的更大；最初这些目标吸引他们参加这个政党，或者这些目标让他们奉献出足够多的精力以变成政治积极分子；在多年的竞选过程中，在为这些目标工作的过程中，在为它们积累专业知识的过程中，在以它们为职业生涯的过程中，他们中的很多人甚至已经变得信奉这些目标了。要他们转向别的目标，这不是不可能的；但是，他们也许是不愿这样做，也许是认为没有必要这样做，直到选民断然地告诉他们去这样做。执政党目前还没有听到这个信息。

我把选民看作是处于如下处境中的人：执政党追求这些目标和项目已经有一段时间了，现在选民认为这已经足够了，甚或已经太多了。现在是时候来进行矫正性的平衡，把其他的目标包括进来，而这

些目标已经——起码是近来——被忽视了或者给予了过低的优先性；现在是时候转向一些新启动的项目，改革或削减原有的项目。

一个新政党现在开始执政，带着它自己的新项目，以及也带着对反对党近来所引进的项目的极其微弱的承诺，然而要对它们进行一些必要的改变——也许是非常大的改变，但是以后的某个时候也有机会来进行纠正。在野党则在等待时机，对它的项目做一些修正，给它增加一些此前没有追求过的新目标，而这些新目标也是目前执政党没有追求过的，并且等待钟摆回到它的（修改过的）这一边。也存在这样一种诱惑，即以更强硬的和纯粹的方式来坚持它的老目标，并论证说，这个政党之所以失去政权，是因为他们没有足够彻底地追求这些目标——英国工党就是这种情况的一个例子，但是，这误解了选民想要的东西。

选民想要的东西是之字形的。作为明智的人，他们认识到，任何政治立场都无法适当地把人们想在政治领域中追求的所有价值和目标包括在内，所以这些东西只能轮流实现。选民作为一个整体以这种明智的方式行事，即使其中相当一部分人仍然忠于他们先前的目标并且喜爱与其相应的项目。因为存在一个摇摆的选民集团，而这个集团会转向新的目标并且会使选举具有不同的结果——在意识形态上具有最少承诺的选民可能会决定选举的结果，这种看法与下面这种观点是不一致的，即政治应该对一套特殊的原则加以制度化而在其他方面则是可欲的。无论是哪一种情况，新一代选民都将登上政治舞台，他们会寻求一种不同的平衡，甚至会渴望尝试某种新东西。

这不是一种能够使我们预言下一次转向将在什么时候发生的理论。事情已经进行得足够了，甚至过了？是时候转向被忽视的任务和目标了？我们是不是应该更加有力地追求我们已经取得某些进步的事情？这是由选民来决定的事情，而它会做出什么决定，这部分地取决于在政治竞选期间它清楚地听到什么以及是谁说的。（思考一些能够帮助它做出更周全的决定的方法，这是可欲的。）对于一个交出政权

和变成反对派的政党来说，它的任务不是不加改变地重复它先前的立场，而是带着某种理解甚至同情来观察对其他有价值目标的追求，而这些目标足以打动相当一部分选民，同时也清晰地表明自己的看法，而这种看法建立在它觉得与之拥有某种特殊亲缘关系的旧目标甚或新目标之上，并及时地帮助公众形成对下一个转向的看法。

作为个人，我们可能选择转向的时间是不同的，与选民的多数派相比，或早一些，或迟一些。无论如何，我们每个人都不应该是狂热的，都应该承认，在某段时间之后，社会就应该转向全力追求其他的目标，而不是我们目前最喜欢的目标；而且，我们也应该足够谦虚，应该认识到，决定这个时间什么时候来到，以及在无法结合或无法一起全力追求的各种有价值的目标中，目前应该做出什么样的平衡。这些事情都不是应该由任何一个人来独自决定的，其中包括我们在内。这些选民生活在追求目标的周期之中，清楚地听到了其他的看法，以个人方式了解到更大范围的政治后果，如果这样，那么对于目前进行的适当平衡，与任何单独的个人相比，民主的选民都是一个更好的法官吗？或者，什么样的平衡是适当的，对他们来说，这是否部分地取决于他们下一次想去哪里？在任何情况下，在两种既定的选择之间：一种选择是把迄今为止所表述的任何一组政治原则的特殊内容加以永久性的制度化，而我所说的原则是指它们规定了在民主制度内部应该追求什么样的目标，而不是通过它的解释或证明来支持民主制度本身；另外一种选择则是民主政治的之字形过程，而在这里，选民不仅面对这些同样的原则，而且也面对其他的原则；每一次，我都会投票支持这种之字形政治。

---

[1] 我做出这些评论的目的不是想提出另外一种理论，以取代《无政府、国家和乌托邦》中的理论，也不是想尽量维持那种理论以使之同目前的内容相一致；我只是指出一个重要领域——也存在其他的领域——而在这个领域中，那种理论犯了错误。

[2] 据基督教《圣经》，玛娜是古代以色列人经过旷野时得到的神赐食物。——译者

[3] 我们甚至可以由此考虑对诸如言论自由和集会自由这样的重要自由进行限制。让我们考虑这样的情况：身穿白袍的三K党成员在大部分居民为黑人的聚居区游行，身穿纳粹制服手拿万字旗的人们在大部分居民为犹太人的聚居区游行，以及手里拿着明显带有同样冒犯性质的旗帜的游行者穿过土著美洲印第安人保留地、亚裔美国人社区、亚美尼亚人聚居区或有很多男同性恋者的聚居区。谁能要求家住聚居区的这些居民来忍受这样的摇旗呐喊和耀武扬威，这种游行是为了支持先前的罪恶的（以及非法的）行动——杀人、奴役、种族灭绝和迫害，而这些行动针对的是他们的自我观念得以构成的群体成员身份？我们是不是一定希望外面来的其他和平公民应该以某种方式来表达与这些受害群体的团结，比如说，横坐在这些游行者经过的马路上挡住他们的路，为表明关切不惜因妨碍游行而遭到逮捕和监禁？或者，我们是否能够形成一些特定的原则，其范围可以随这类处境而加以"剪裁"，以便合法地阻止这些事情的发生，而同时仍然牢记我们对社会内部自由交流观点所做的一般的和强烈的承诺？

[4] 《无政府、国家和乌托邦》，第7章。

第二十六章 哲学的人生

人们通常认为，只有两种理性的方式来达到我们还没有接受的新目的和目标：首先，发现它们是达到我们现有目的的有效手段——亚里士多德说过，审慎（deliberation）永远是关于手段的，而不是关于目的的；其次，提炼和重构某些现有的目的以使其与其他的现有目的相一致，而这些其他的现有目的也是以同样的方式加以重构的——这也就是某些哲学家所说的“相互规定”。然而，还有另外一种理性的方式来达到新目的，这次是在更深的层面。我们可以检验我们已有的各种目的和目标，以发现有什么其他的目的和价值能够支持它们，能够证明它们的正当性，或者为它们提供统一的基础。以这种方式，我们可能得到全新的和毋庸置疑的目的，而这些目的的含义是出乎意料的。我们也可能修改甚或拒绝我们开始时具有的某些目的和目标，其中包括我们已经试图去理解和依靠的某些目的和目标。让我们做一下比较：接受某种解释性的科学理论能够使人们修改甚或拒绝某些数据或底层理论，而引入这些数据或底层理论的这种理论原本是要解释它们的（例如，牛顿定律所得出和解释的并不是开普勒的行星运动定律，而是对它的修改，尽管它是牛顿工作的起点。）以哲学方式探讨我们的目标和目的，这为理性地提出新目标和目的以及达到新的或更深的层面，提供了有力的工具。

当某个人对重要的事情拥有一种富有思想的观点的时候，当她对自己的主要目的和目标以及达到它们的合适手段拥有一种观点的时候，我们通常说，她“拥有一种哲学”。关于目的和目标的首尾一致的观点能够有助于指导人的生活，而无需明确地援引它们。但是在大多数情况下，事情不是这样的。通常一个人把其一般的警觉用来监视她

的生活是如何进行的。只有当她偏离了她的哲学所要求的事情时，这种哲学才会被意识到。人生哲学没有必要使人生过于理智化。

一个人可能会感到她和她的生活比任何理论都更为丰富。她可能会形成一种为她的这种感觉留有空间的哲学，而这种哲学主张，有时候重要的事情是自发地去生活，不援引任何准则，其中包括这个自发性准则。之后，在某个时候，她的生活会自发地在没有援引这个准则的情况下符合该准则。这时，她能够明显感觉到自己包含了很多东西，超出了任何理论。然而，要点可能还是没有讲清楚。也许，对于形成任何适用于人生的一般理论，人生本身根本就不在乎。显然，拥有一种人生哲学，与对人生中的重要事情拥有一种一般的和全面的理论，两者不是一回事。这样一种包罗万象的理论是不是可能的？即使一种精致的理论最多要提到——让我们在这里假设——1 000个因素，但是要做到完全精确，也许还需要比它增加很多倍。著名的俄国小说和莎士比亚的戏剧的规模、范围和多样性难道没有表明任何一种特定理论都是非常不正确的吗？在这里，我一直考虑的是，人生中所包含的方面和因素的纯粹巨大数量就足以挫败全面一般的理论；然而也有另外一种可能性——我不知道接受它的理由是什么——即有些特殊的因素过于复杂（或过于简单？）以致不能被任何理论恰当地对待。但是，让我们回忆一下此前的要点：没有先定的确切分量分配给实在的各种维度，这为自由选择留下了空间。

在生活现象面前，人生哲学可能会以另外一种方式看起来是无关紧要的，因为生活这一事实本身看起来比生活所能采取的任何特殊方式都更为重要。如果我们设想给一个人的存在的构成因素打分，假设最大可能的分数是100，那么活着就能有50分，属于人类带来30分，达到能力和功能的某种合理门槛带来另外10分，把所有这些加在一起的总数是90分。在这种情况下，按照什么特殊哲学来生活的问题，只涉及或者决定在剩余的10分中一个人能够达到或得到多少。这剩余的10分是我们可以通过我们的行动来加以控制的，但是与我们不管愿意

与否都已经拥有90分相比，我们再设法得到6分还是7分，这不会有多么重要了。（在这90分之外，因为存在某种可能的实体或者因为属于某种可能的实体，还有一些分数是可以得到保证的。）在我们活着并且做出选择这一事实面前，我们所做出的任何特殊选择都无足轻重。这样，生活中重要的事情就是不要只关注可以自主决定的这10分，而是要一直注意我们和其他所有人无需自己的任何行动就已经越过的基本门槛。（在宇宙的某个阴冷角落，我们会不会感到与任何活着的东西——只要它没有威胁到我们——具有伙伴关系？）如果这样，那么关于生活中这个自主决定的部分，关于这可能的百分之十，哲学的建议就是把它的一部分用于关注和欣赏已经存在的那百分之九十。这样的建议既表明了要把握住生活的大头，也有益于余下的百分之十。

　　我们可能会感到需要某种更深层的目的，某种超越我们迄今为止所已经描述过的目的的终极目的。存在着这样的诱惑：把它设想为某种深层的外在目的，我们的人生之路走完以后所预定达到的另外一个领域，我们将要完成的另外一个任务。某些传统的宗教学说希望有来世，在那个时候和那个领域中，信徒们坐在上帝的右边，凝视着他的面孔。其他人则——带着几分快乐以及相关的论证——抱怨说，如此描述的情景是令人厌烦的。如果存在另外一个领域，存在来世，那么我们在它那里想做的事情就是探索它，回应它，在它里面和睦相处，进行创造，利用我们在那里所得到的任何东西，从而也许进一步地改造我们自己，从头再来。任何其他的领域都会是为螺旋形行动所准备的另外一个舞台。可以肯定，对于螺旋形行动，它是一个更有益的舞台，一个带来更大回报的舞台——那个领域的完美存在于它经得起最强烈的探索和回应的检验之中，无论是单独的还是一起的——但是中肯的做法是指出，我们离在目前这个舞台上完成所有的表演还有多远。

　　我在这里的反思一直没有导向行将到来的某种另外的领域。但是，如果尘世的生活的确伴随有另外一个领域，那么我们在那里要做

的事情与这里也是相同类型的——遭遇实在并且通过螺旋形行动使我们自己变得具有更大的实在性，而且，以在那里可能有的方式，一起提高我们与实在的关联。（如果与上帝统一就是要达到的目标，那么这种连续的存在就会是我们所要探索、回应的状态，而且在这种存在中，这些行动会具有极大的实在性。）那个另外的领域可能会容许这些行动在不同的规模水平上进行，而且会展示实在的新维度，但是它将按照相同的标准来判断：那里的螺旋形行动的性质以及它们能够达到的实在程度。（如果在那里其他合适的行动是可能的，那么它们也会被添加到螺旋形行动中。）也许存在另外一个领域，但是它的目的不会在它后面的另外一个领域中被发现，或者如果它会被发现，那么或早或迟总会有一个领域其目的不是在另外一个领域中发现的。在那个领域中，无论它是什么，这种哲学仍然会适用。

这不一定意味着现在就按照这种哲学行事。这种情况在理论上是可能的：这个当下的领域只是获得某种品质的手段，就像通往牙医诊所的路径，而在现在这个领域中应用相关的终极哲学，就会缩小它以后的应用范围。那种哲学在某个时候对我们是正确的——但不是现在。然而，我们先前讨论的日常生活的神圣性就是当下领域的神圣性。无论在未来是有还是没有任何其他的领域，对于实践自己的终极哲学，对于最充分地参与螺旋形行动和追求实在，这个当下的和目前的领域都是一个合适的舞台。一些重视实在的人受这个世界的缺点所影响，转而去寻求其他地方的实在——诺斯替主义者和柏拉图主义者就是例子，但是，这里的实在也具有足够的实在性。这是最伟大的艺术作品通过它们的实在性展示给我们的东西，即使当它不是某些作品所表达的意思时也是如此。这里阐发的哲学不是只用于终极领域的，尽管这个当下的领域可能正好就是终极领域。在任何神圣的领域，都要践行这种哲学，都要按照它行事。

在“给所有事物以其应得”一章中，这最终意味着提供回应作为某种事物应得的东西，或者说，提供回应、探索和创造的行动作为对实

在的赞美，作为对实在的热爱。热爱这个世界与热爱生活是同等重要的。生活就是我们存在于这个世界上。而且，热爱生活是我们对活着所给予的最充分的回应，是我们探索活着的意义的最充分方式。

这种对生活的热爱是欣赏各种形式的生命能量的延续，是欣赏自然界生命的多样性、平衡和相互作用的延续。欣赏这些东西，我们就不会肆无忌惮地利用动物或者植物的生命；我们就会小心行事，把我们造成的损害降低到最低的程度。欣赏我们所接触的生物的复杂成长史是否能够阻止我们对它们加以任何利用？不利用它们，我们就无法生存——我们也是自然的一部分；但是，只是说我们也欣赏我们的生命以及它们发出的命令，并且这使我们有理由利用和杀戮其他的生命形式作为手段，这不过是狡辩而已。作为自然及其生态圈的一部分，我们能够为我们所索取的东西还债，能够培育生命和使生命变得更为强大，用我们的食物的产物给土壤施肥，在死亡之后，最终使构成我们自己身体的物质进入再循环。构成我们的东西是借来的。

把我们自己看作巨大的、持续的自然过程的一部分，这使精神得到平静。（请回忆，比如说，坐在海洋旁边，看着和听着海浪一个接一个地永无止境，体会到海洋的无边无际。）把你自己看作一个巨大过程的微小部分，这使你自己的死亡看起来不是那样重要了，甚至也不会令人忧心忡忡。当我们使自己认同于巨大的、（明显地）在时间长河中永无止境的存在过程的时候，我们可以发现我们的意义存在于这个过程之中（是这个过程的一部分），而且对我们来说，我们自己的特殊离去只具有转瞬即逝的重要性。

除非我们是这个巨大过程的一个必要的或不可替代的部分，否则这样的意义如何能够通过我们成为它的一部分而自然地产生出来？如果我们对于这个过程是可有可无的，那么这个过程的意义如何能够于我们有益呢？但是，如果你从存在的巨大性质中拿走了所有不必要和可替代的东西，那么经过削减而剩下来的存在就不再是那么美妙了。存在的总体性以及它在时间中的过程是美妙的，这在某种程度上是因

为它包含了众多可有可无的东西，从而，我们的存在，与我们相似的事物的存在，就成为一个有特点和有价值的部分。另外，构成我们这种存在的科学法则和终极物质材料，也同样构成了自然的所有其他存在；作为自然界的一个有代表性的微小部分，我们囊括了它的全部。

在我看来，人是一长串人类祖先和动物祖先的后裔，经历了无数的偶然的事件，意外的遭遇，残忍的捕获，幸运的逃脱，求生的努力，长途迁徙，在战争和疾病中侥幸活下来。要产生出我们每一个人，需要有一个复杂的、非概率的、相互作用的事件锁链；要给予每个人以红杉般的庄严，给予每个孩子以奇思妙想，需要有一个极其漫长的历史。

成为由现存事物和过程构成的当前领域的一部分，这是一种殊荣。当我们把自己看作和设想成为这些当前过程的一部分的时候，我们认同了这个总体，而且，在这种认同所带来的平静中，我们感受到了与我们所有当前存在的同伴之间的团结。

我们别无他求，只求以螺旋形行动的方式来生活，帮助别人也这样做，在我们与其余的存在发生联系和关系时深化我们自己的实在性，探索实在的各种维度，把它们体现在我们的自我之中，进行创造，以我们所拥有的最充分实在性对我们能够觉察的所有范围的实在做出回应，变成真、善、美和神圣的载体，把我们自己的一点特征添加到实在的永恒过程之中。顺便说一句，别无他求，以及伴随它而来的情感，就是构成幸福和欢乐的东西。

第二十七章 作为年轻人的哲学家的肖像

当我15或16岁的时候，我手里拿着一本平装本的柏拉图的《理想国》在纽约布鲁克林的街道上转悠，封面朝外。这本书我只读了一点，也没有理解多少，但是它让我非常兴奋，知道它是某种美妙的东西。我多么希望有一位老人注意到我拿着它，产生深刻的印象，拍拍我的肩膀并且说……我不知道他会说些什么。

我有时候想知道——不是没有不安，这个15或16岁的年轻人关于他长大以后做什么，有一些什么样的考虑。我希望，如果他有这本书，他会感到高兴。

我现在则想知道，他那个时候寻求得到其承认和赏识的那个老人最终是不是他长大后想成为的那个人。如果我们通过成为我们父母的照顾者而达到成年，如果我们通过发现父母之爱的合适替代者而达到成熟，那么通过使我们变成我们自己的理想父母，这个圆圈最终得到了闭合，而且我们也达到了圆满。

人名索引

（本索引词条后的数字为英文版的页码，即本书的边码）